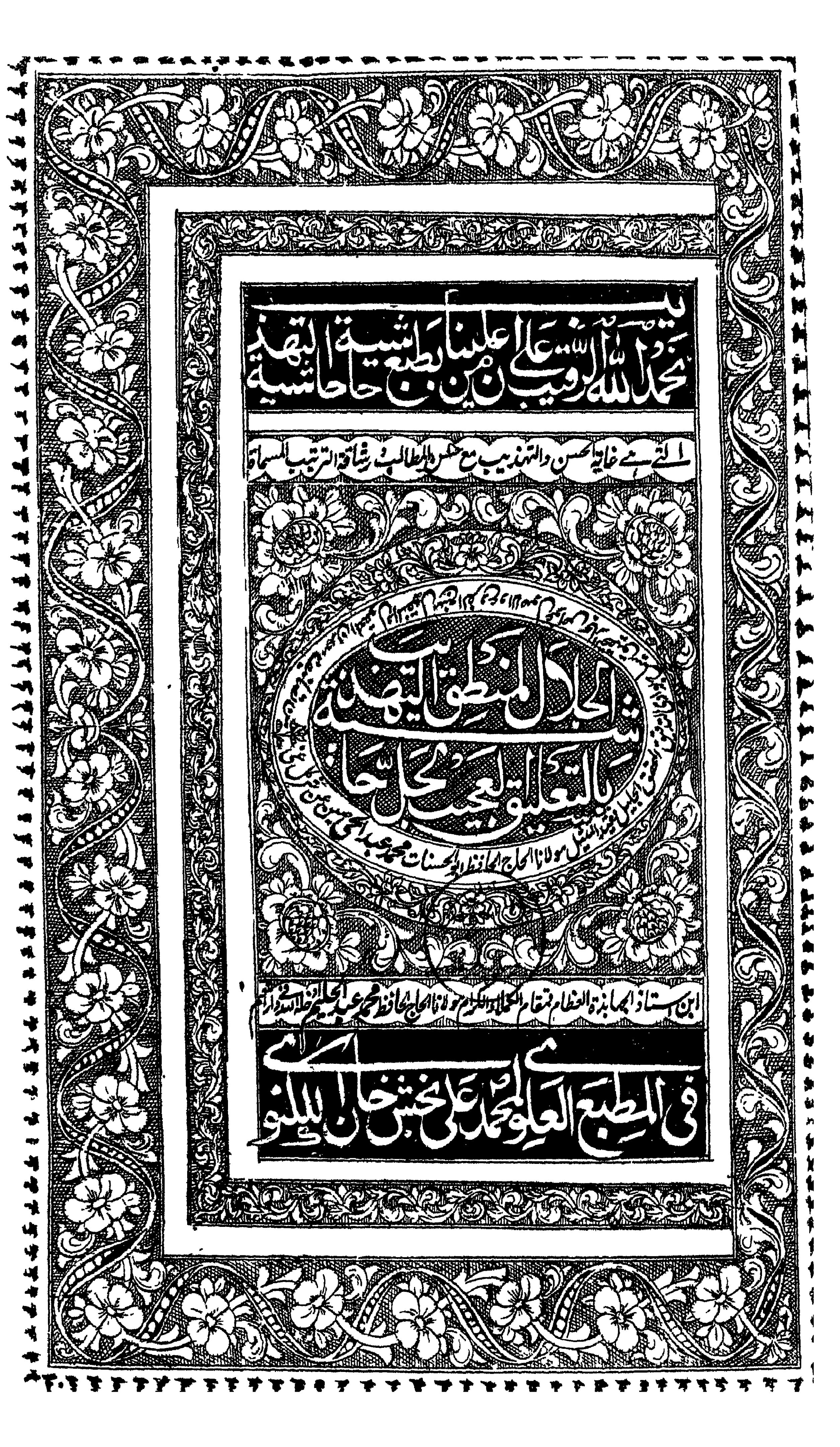

بحمد الله تعالى الرقيب من علينا بطبع حاشية التهذيب حاشية
التي هي غاية الحسن والتهذيب مع حسن المطالب ورشاقة الترتيب المسماة
بالتعليق العجيب لحل حاشية
ابن استاذ الجهابذة العظام قمقام الكملاء الكرام مولانا الحاج الحافظ محمد عبد الحليم ادخله الله في دار النعيم
في المطبع العلوي لمحمد علي بخش خان الكائن في لكهنؤ

٢

بسم الله الرحمن الرحيم

ان اسمى ما يوشح به المنطق والكلام واسنى ما يهذب به المقصد والمرام حمد من لا برهان عليه بل هو البرهان على جميع الانام نحمده على ان كرمنا بمنطق الكلام ونشكره على ان هدانا الى طريق الاسلام واحسن ما يرشح به المنطق والكلام الصلوة على اول اشكال العالم خير من قعد وقام وعلى آله واصحابه هداة الانام **اما بعد** فيقول من لا بضاعة له الا السيئات ولا صناعة له الا اكتساب الخطيئات ابو الحسنات محمد المدعو بعبد الحي اللكنوي وطنا والانصاري الايوبي نسبا والحنفي مشربا انى رأيت ان المحقق جلال الملة والدين الدواني رحمه الله تعالى قد اودع الخبايا فى شرحه لمنطق التهذيب فشرحه بديع فى الميزان مطالع لشموس البرهان سلم للعلوم معراج للفهوم حاو للاشارات محتو على اللطائف والنكات مطول غير ممل مختصر غير مخل ولذلك تراه قد انتشر فى الامصار واشتهر فى الاعصار ورأيت الناظرين فيه بعضهم قد اكتفوا على بيان الحاصل والمحصول ولم يذكروا ما يتلقاه الفحول بالقبول وبعضهم زعموا انهم متوقدون فى الذكاء فكتبوا ما كتبوا لغير الاعتناء وبعضهم قد اختاروا حل العبارات كما هو شان ارباب اللغات ولم يصل واحد منهم الى ما اخفاه الشارح البارع من الدقائق ولم يطلع احد منهم على رموز الحقائق فحرك ذلك عزمى على ان اكتب تعليقات تشتمل على التدقيقات الراسخات وتتضمن التحقيقات الشامخات مما ادى اليه نظرى ووصل اليه فكرى لكن هجوم الافكار والاحزان بسبب البعد عن الاقارب والاوطان كان يعوقنى عن ذلك مع انى كنت قد ارى ان العلم قد اندرست آثاره فى الامصار وفنيت احبا[ره] فى جميع الديار والجهال قد اختاروا لباس العلماء من العباء والعمامة فظن العوام ان كل واحد منهم علامة ثم لما من الله على بالايصال الى الاوطان وحصل لى جمع الخواطر والاطمينان صرفت عنان القصد الى ما كنت قد عزمته فكتبته لغاية الاستعجال وسميته بالتعليق العجيب لحل حاشية الجلال لمنطق التهذيب وتعليق كاسمه عجيب يرى فى الظاهر انه مختصر وفى الحقيقة انه منبع الدرر واسأل الله تعالى ان يتقبله بعنايته انه خير من يجيب فعليه توكلت واليه انيب

قوله بسم الله الرحمن الرحيم ههنا امور لا بد من الاطلاع عليها الامر الاول الباء ان كانت زائدة كما هو منقول عن الكسائى

فلا حاجة الى ان يبين لها محذوف تتعلق به فان حرف الجار الزائد لا يحتاج الى متعلق فان كل جار ومجرور لابد له من شئ يتعلق به الا ستة الحرف الزائد ولعل ولولا عند من يجر بهما وزاد ابن عصفور كاف التشبيه وليس بشئ صرح به في الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ثم يكون تقديره اول شئ ابتدأ به اسم الله الرحمن الرحيم وان لم تكن زائدة وهو الصواب لان زيادة الباء في خبر المبتدأ لا تكاد توجد قاله العلامة العيني في شرح الهداية فتتعلق بمحذوف وهو بدأت عند الكوفيين وقيل هو ابتدئ والاحسن ان يقدر العامل مؤخرا قصدا الى اختصاص الابتداء باسمه تعالى كما في قوله تعالى اياك نعبد الامر الثاني المراد من الاسم في التسمية اما الصفة اعم من ان تكون حقيقية او اضافية او اما الدال على المسمى وفيه رمز الى ان اسم الله تعالى وصفته يتبرك بهما فما ظنك بالذات المقدسة واما نفس المسمى واختاره ولفظ الاسم على هذا التقدير لدفع وهم حمل هذا القول على اليمين الامر الثالث الرحمن عند البعض علم للذات الواجبة كلفظ الله فانه لا يستعمل في غيره تعالى فيكون الرحمن بدلا من الله في التسمية لا نعتا له وعند الاكثر هو نعت لا يستعمل في غيره تعالى ولذلك قدم على الرحيم واما قول الشاعر لمسيلمة الكذاب ع انت غيث الورى لا زلت رحمانا فكفر الامر الرابع انما عقب الرحمن بالرحيم للتاكيد عند من يقول باتحادهما معنى ولافادة الرحمة في الدنيا والعقبى عند من يقول باختلافهما وما قيل من انه لما سمي مسيلمة بالرحمن قال الله تعالى الرحمن الرحيم جمعا بين الصفتين له فباطل فان البسملة قبل تسمية مسيلمة بالرحمن الامر الخامس انما بدأ كتابه بالبسملة امتثالا بالحديث الشريف والتعارض الواقع بين حديثي الابتداء بالتسمية والابتداء بالتحميد مدفوع بوجوه ذكرتها في الهدية المختارية لشرح الرسالة العضدية في علم المناظرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها **قوله** تهذيب المنطق والكلام توشيحه بذكر المفضل المنعام اعلم اولا انهم اختلفوا في الحمد والاكثرون على ان الحمد مختص باللسان والجميل الاختياري وسيجئ تفصيله والمحققون على ان حقيقة الحمد اظهار صفات المحمود صرح به الشارح الجامي في شرح فصوص الحكم فشرع الشارح البارع في حمد الله تعالى بنوع بديع رامزا الى انه لا يلزم خصوص لفظ الحمد في الحمد فالمراد من الامر بالابتداء بالحمد في احاديث الواردة في هذا الباب ذكر الله تعالى مطلقا فان قلت كيف يمكن الامتثال بالحديث الشريف لانه يستدعي افتتاح الكتاب بالحمد وهو داخل في الكتاب فيستدعي افتتاح الحمد بالحمد فيلزم ان يكون مفتتحا بحمد آخر وهكذا فيتسلسل قلت لا يلزم من الامر بالافتتاح بالحمد ان يفتتح جميع الكتاب به بان يقدم الحمد على جميع اجزائه وثانيا ان المراد من تهذيب المنطق والكلام يمكن ان يكون المتن المسمى به ويمكن ان يكون معناه اللغوي وعلى الثاني يمكن ان يكون المصادر بمعنى المفاعيل ويمكن بان تكون على معانيها ولما كان التوشيح غاية ومثل في التهذيب صار كانه هو فصح الحمل وثالثا ما **اقول** ان الشارح المحقق اشار من ايراد الذكر الى ان المراد من الحمد المامور به في الحديث هو الذكر المطلق لا خصوص لفظ الحمد ورابعا ان المنعام صيغة المبالغة فهو ابلغ من المفضل لكن في استعمال لفظ المبالغة في حقه تعالى اشكالا ومن ثمه قال بعض الائمة الصفات التي هي للمبالغة كلها مجاز في حقه تعالى لاستحالة حقيقة المبالغة في حقه تعالى لانها تثبت للشئ اكثر مما هو لغيره وهي انما تكون في الصفات القابلة للزيادة والنقصان وصفات الله ليست بقابلة لهما بل هي بلغت الى ذروة الكمال بحيث عجز عن دركها العقل الفعال واستحسنه التقي السبكي وغيره وصرح به العلامة ابن حجر المكي في المنح المكية شرح القصيدة الهمزية لكن اجاب الزركشي بان صيغة المبالغة قد تكون بحسب زيادة الفعل وقد تكون بحسب تعدد المفعولات والمعنى الاول وان لم يتصور في حقه تعالى لكن المعنى الثاني موجود فيه ولهذا قال

المبالغة في التواب ونحوه للدلالة على كثرة من يتوب عليه ونحوه وخامسا انه انما اخر المتعام عن المفضل لما يقتضيه القياس وهو الترقي من الادنى الى الاعلى وانما ترك هذا القياس في الرحمن والرحيم في التسمية عند من قال ان الرحمن صيغة مبالغة دون الرحيم لان الرحمن لما كان متناولا لجلائل النعم ناسب ان يقترن باسم الله تعالى ويكون الرحيم كالتتمة له **قوله** وترشيحه بالصلوة والسلام على صفوة الانام وآله وصحبه الغر الكرام ههنا فوائد الفائدة الاولى انما اورد السلام للامتثال الصحيح امر رب الانام ومن لم يورده اختار بعض التفاسير في ذلك المقام وسنذكره انشاء الله تعالى في شرح كلام المصنف العلام الفائدة الثانية انه اورد وصفه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما يناسب الصفة التي اوردها المصنف ويلازمه فان كونه هديا حقيقا بان يهتدى به يلازمه كونه صفوة الانام الفائدة الثالثة يرد ههنا اشكال قوي على الشارح المحقق رح وهو انه لم يات بعلى على الآل كانه اختيار لمذهب الشيعة حيث يكرهون الفصل بين النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين الآل بحديث يروونه في ذلك ويكثرون فيه المقال **اقول** في الجواب عنه انه لم يكرر على لوجوه الوجه الاول طلب الاختصار الوجه الثاني انه لم يرض بان يفصل بينه وبين آله بحرف فانهم كالجزء له فينبغي ان يتصل ذكره بذكره الوجه الثالث ترويج قلب من كان له توقد في الذكاوة الباعث على تصنيف هذه العجالة فاني قد سمعت انه كان من الشيعة ويشهد له توصيفه الآل بالمعصومين في شرحه على المتن المقروء في هذا الزمن الفائدة الرابعة ان اضافة الصحب استغراقية ليفيد الصلوة عليهم اجمعين **قوله** وبعد فهذه الخ اعلم انهم ارتكبوا في توجيه هذا الفاء بوجوه بين ذكرها السيد السند الجرجاني في بعض تصانيفه وتبعه من جاء بعده احدها انه على توهم اما وثانيها انه على تقديرها والفرق بين التوهم والتقدير ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم ان اما مذكورة في نظم الكلام بواسطة اعتياد النفس بايرادها في امثال هذا المقام ومعنى التقدير انها مقدرة فيه ولا يخفى على المتوقد ان كلا منهما باطلان اما الاول فلانه لم يعتبر احد من النحويين توهم اما فاعتباره خروج عن طريق الفن واما الثاني فلان تقديرها ما شرط ان يكون ما بعد الفاء امرا او نهيا ناصبا لما قبلها او مفسرا كما قال الرضي قد يحذف اما لكثرة الاستعمال نحو ربك فكبر وثيابك فطهر والرجز فاهجر وانما يطرد ذلك اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسره فلا يقال زيدا فضربت ولا مثلك تشيء توجد فالفاء فيه زائدة انتهى فالوجه الوجيه لتوجيه الفاء ان يقال ان الفاء في امثال هذا المقام لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الرضي في قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم وذكره سيبويه في كتابه في زيد حين لقيته فانا اكرمته وههنا وجه آخره وهو ان يقال ان الفاء ههنا للتفسير للجزاء المحذوف كانه يقول وبعد الحمد والصلوة لتشرع في ما يتعلق بالمقصود فنقول هذه عجالة الخ فتشكر واغتنم هذا التحرير ولا تلتفت الى ما قيل فيه بجميع ما عليهم من الافاضل المشار اليهم برؤس الانامل **قوله** صناعة الميزان **اقول** فيه اشارة الى ان المنطق علم آلي وانما سمي المنطق بالميزان لانه آلة لتحصيل جميع العلوم فشابه الميزان ونعم التسمية من سمى كتابه بسلم العلوم وما اغفل من تصدى لشرح ذلك الكتاب وهو حنيف عن الصواب حيث قيد العلوم بالعلوم المنطقية ولم يعلم ان العلوم الدينية ايضا تحتاج احتياجا ما الى تحصيل علم الميزان **قوله** فالحق احق بالاتباع **اقول** فيه اشارة الى ان اللائق ان يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال فان معرفة الحق بالرجال طريقة الجهال **قوله** فلمسالك النظر اتساع **اقول** فيه اشارة الى ان العلوم تتزايد يوما فيوما **قوله** تمخضت عن زبدة الحق الصريح **اقول** فيه اشارة الى ان الحق كان مختفيا تحت الاستار غائبا عن الابصار فازال ما عليه من الغبار **قوله** واشرت الى تدقيقات آه **اقول** يشير الى ما يشير اليه بقوله فتامل او فافهم ونحوهما والعجب من ناظري الشرح حيث تركوا ذكر التدقيقات ولم يلتفتوا الى ما يشير اليه وبما اشير اليه في كل موضع وانبه في كل قول على التحقيق وستطلع عليه **قوله** فقصدت

تعالى بالاستكمال ومرقاه الى مدارج الكمال **اقول** الاستكمال والترقي الى مدارج الكمال لا يمكن الا بان يترك التشيع والضلال فلله در الشارح البارع حيث اتى بدعاء نافع له في الدنيا والآخرة التي ليس لها زوال **قوله** وعلى الله التكلان **اقول** لما كان هذا التصنيف من الامور المهمة توكل فيه على الله المستعان فانه المعين وخير من اعان **قوله** قوله **اقول** الضمير المجرور راجع الى منطق التهذيب والاسناد مجازي ويمكن ان يرجع الى القائل الذي يدل عليه القول فان قلت لا بد ان يكون مرجع الضمير مذكورا قبله صراحة او معنى كما في اعدلوا هو اقرب للتقوى او حكما وههنا لا ذكر للقائل قبله اذ لا دلالة للقول عليه فان المصادر لا تدل على المشتقات نعم المشتقات تدل على المصادر البتة لوجود معنى الحدث في المشتق فان المشتقات اما مركبة من الذات والصفة والنسبة كما هو المشهور عند الجمهور او مركبة من الحدث والنسبة دون الذات كما نسب الى السيد الشريف رح وايا ما كان يدل المشتقات على المصادر واما العكس فلا قلت ذكر المشتق في ضمن المصادر وان لم يكن حقيقة لكنه ذكر عرفا فانه ما من فعل الا ولا بد له من فاعل وهذا القدر يكفي لارجاع الضمير اليه نص عليه الشارح المحقق في حواشيه الجديدة على شرح التجريد الجديد **قال** الحمد لله **اقول** قد فصلت هذا المقام مع ما يتعلق بالحمد واللام في شرحي على الرسالة العضدية المنسوبة الى المحقق عضد الملة والدين الا ستجي حق التفصيل فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه فان فيه شفاء العليل ورواء الغليل وههنا اشرح المرام في هذا المقام مع زيادة خطرت بالبال وعلى الله التوكل وبه السؤال فههنا فوائد الفائدة الاولى انما حمد الله تعالى بهذا العنوان مع ان كل جديد لذيذ اقتباسا من كلام الله تعالى وقد اجمعوا على جواز الاقتباس وقد استعمله الخطباء في خطبهم والشعراء في اشعارهم وقصائدهم بل وقد استعمله النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واصحابه والتابعون ونص الفقهاء على جوازه وذهب بعض المالكية الى عدم جوازه ويرده استعمال امامهم مالك رح واجازه كثير منهم كابن عبد البر والقاضي عياض وقد نقل الشيخ والجرداني على اتفاقا للمالكية والشافعية على جوازه كذا قاله ابن حجر رح في المنح المكية الفائدة الثانية يمكن ان يقرأ الحمد لله بكسر الدال باتباعه للام وضم اللام اتباعا للام بالدال من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة كما جاءت القراءة في قوله تعالى صرح به البيضاوي الفائدة الثالثة قدم الحمد وان كان تقديم الخبر اولى لافادة الحصر للتعليم من بد والامر ان المصنف مشتغل بالحمد الفائدة الرابعة انهم اختلفوا في ان اللام في الحمد للجنس او للاستغراق فمال المحقق الجرجاني رح في حواشيه على شرح التلخيص الى ان للاستغراق اولى لشموله جميع الافراد وافادته ثبوت جميع افراده له ومال المصنف رح في شرح التلخيص الى ان الجنسي اولى لانه المفهوم عند الاطلاق وهو مختار الزمخشري في الكشاف ولنظر الدقيق حاكم بان الاختلاف لفظي فان مراد الفريقين اختصاص جميع افراد الحمد له تعالى فمن اختار الجنس يأخذ اللام الجارة التي بعده للاختصاص ومن اختار الاستغراق يدعي التصريح بالاختصاص بهذا اللفظ ولا يلتفت الى اللام الجارة الفائدة الخامسة ان اللام في قوله الحمد اما للجنس او للاستغراق او للعهد واللام اما للاختصاص او للاستحقاق او للملك هذه احتمالات والواجب ان يحمل الكلام على افادة اختصاص جميع افراد المحامد له تعالى فيخرج احتمال ان يكون لام الجنس مع لام الملك وان يكون لام العهد معه وان يكونا مع لام الاستحقاق وكذا مع لام الاستغراق كون الجارة للاستحقاق فان يكون لام الاختصاص مع لام العهد فبقي ان يكون لام الملك مع لام الاستغراق او يكون لام الاختصاص مع لام الجنس او الاستغراق فان قلت كيف يصح افادة الحصر مع انه يحمد العباد في ما بينهم فلا ينحصر ثبوت جميع افراد الحمد فيه تعالى قلت حمد العبد للعبد انما هو لاعطاء الله المحمود

صفة كاملة فيرجع الى حمده تعالى اقول وهذا الحصر يستقيم على مذهب المعتزلة ايضا لان خلق الافعال وان كان من العباد عندهم لكن التمكين عليه ليس الا من الله تعالى عندهم ايضا فيرجع حمد العباد فيما بينهم الى حمده تعالى بهذا الاعتبار كما قال الشيخ ابو البركات حافظ الدين النسفي في تفسيره مدارك التنزيل الالف واللام في الحمد للاستغراق عندنا خلافا للمعتزلة وهو مبتنا على مسئلة خلق الافعال وقد حققته في مواضع انتهى وليس كما ينبغي كما لا يخفى الفائدة السادسة المراد من الحمد ان كان عرفيا فوجه ايثار لفظ الحمد اتباع صحيح للحديث الشريف فانه ورد فيه كل امر ذي بال لم يبدء فيه بالحمد فهو اقطع رواه ابن حبان في صحيحه وفي رواية النسائي كل كلام لا يبدء فيه بالحمد لله فهو اجذم بالذال المعجمة وان لم يرد خصوص لفظ الحمد وبه علم وجه ايثار الحمد على المدح وان كان حمدا لغويا كما يشير اليه كلام الشارح المحقق فوجه اختياره على المدح ان المدح قد يكون منهيا عنه قال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم احثوا التراب في وجوه المداحين بخلاف الحمد فانه مطلق فاختاره عليه **قوله** هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل اعلم اولا انه لم يقيد الوصف باللسان لانه لا حاجة الى ذكر اللسان في تعريف الحمد فان الوصف عند الاطلاق يتبادر منه الوصف اللساني **اقول** ولا بد ان يراد الوصف باللسان فان الشارح معرف للحمد اللغوي وهو من حيث انه مقيد باللسان خاص من الحمد العرفي فيرد عليه ما يرد على من صرح به انه يخرج منه حمد الله تعالى لذاته او للمتقين فيجاب عنه اما بان التعريف لفظي فيجوز او بان المراد باللسان ما يحمد الحامد او بان اطلاق الحمد عليه مجاز عن اظهار صفات الكمال والتعريف انما هو للحمد الحقيقي ومن ههنا اتضح لك سخافة ما قال الفاضل اليزدي في حاشيته انما لم يقيده به لان التقييد به يخرج ظاهر احمد الله لذاته ويحوج الى ارتكاب التكلف انتهى وثانيا ان الباء في قوله بالجميل صلة للوصف فيكون محمودا به وهو الصواب **اقول** فما قال بعض الافاضل من ان الباء يمكن ان يكون للسببية على ان يكون عبارة عن المحمود عليه لا تقبله العقل السليم لان سياق كلامه يدل على ان المراد ههنا المحمود به فانه يصرح بان فيه ثلث مذاهب الاول ان يكون الجميل في الحمد والمدح غير مقيد بالاختياري والثاني ان يكون فيهما مقيدا بالاختياري والثالث ان يكون مقيدا به في الحمد دون المدح والاختلافات في هذه المذاهب انما هو باختيار اختيارية المحمود به وعدمه فلا بد ان يراد ههنا المحمود به ولعله لا يخفى على احد وثالثا ان معنى قوله على وجه التعظيم والتبجيل على قصد التعظيم الظاهري والباطني او على وجه التعظيمين بان يكون التعظيم الظاهري والباطني علة للحمد فيخرج منه الاستهزاء لان القصد والعلية مفقود ان ههنا ومن ههنا ظهر لك انه لا يمكن ارادة معنى الطرز والطريقة من الوجه لان الاستهزاء ايضا يكون على طريقة التعظيم وطرزه فلا يخرج منه السخرية والمقصود من هذا القيد اخراجها عن هذا القيد **اقول** انما ناد الشارح البارع هذا القيد لاخراج السخرية تعريضا على المحقق الجرجاني حيث قال في بعض تصانيفه انه لا حاجة الى ذكر هذا القيد احترازا عن الاستهزاء لانه ليس ثناء حقيقة اذ الثناء انما هو بقصد المعنى لا بمجرد التلفظ انتهى فان الدلالة الالتزامية معتبرة في التعريفات فلا بد من قيد يخرجه والا يلزم انتقاض التعريف مانعا فان التعاريف توخذ بحسب مفاهيم الالفاظ الواقعة فيها **قوله** والمراد بالجميل الاختياري يعني ان الجميل الواقع في تعريف الحمد الذي هو محمود به يراد به الاختياري فان الحمد خاص من المدح وهذا هو المذهب الاول ويرد عليه ان قوله تعالى وعسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا يقتضي ان لا يقيد بالاختياري وايضا يلزم عليه ان لا يصح ثناءه تعالى على صفاته لان صفاته ليست باختيارية له كما تقرر في موضعه والجواب عن الاول ان توصيف المقام بالمحمود من قبيل توصيف الشيء بوصف صاحبه او يقال ان المحمود بمعنى المحمود فيه فان الاولين والآخرين يحمدون الله تعالى فيه ويجاب عن الثاني بان ذات الواجب لما كانت كافية في ثبوت الصفات لها جعلت كالاختيارية فهي اختيارية حكما **اقول** ومن ههنا ظهر لك ضعف ما قال بعض الافاضل من انه ان كان

الجميل المذكور محمودا به يلزم القول تخصيص المحمود به بالاختياري وهو غير مشهور وان كان محمودا عليه لم يستقم مقابلة القول الاخير الذي اورده بقوله قيل الحمد يعم آه لرجوعه بالحقيقة اليه انتهى وذلك لان المراد بالجميل المحمود به كما عرفت وهو المقيد بالاختياري عند اصحاب المذهب الاول والقول بانه غير مشهور صدر بسبب الغفلة عن كلمات القوم **قوله** لانه صفة للفعل وهو لا يكون الا بالاختيار اورد الفاضل المنصور على الشارح البارع ثلث ايرادات الاول ان المهملات في هذا المقام لا تنفع فلابد من ان تكون كلية فلا نسلم ان كل جميل صفة للفعل فانه قد يقال ان الله جميل الايراد الثاني لا نسلم ان كل فعل يكون اختياريا فمن الافعال اضطرارية كحركات المرتعش الايراد الثالث انا لا نسلم ان كل صفة للفعل الاختياري اختيارية الا ترى ان حسن الصلوة التي هي فعل اختياري ليس باختياري ويندفع هذه الايرادات بطريقين الطريق الاول ان يقال كلام الشارح ليس باستدلال على شئ بل هو توجيه الاطلاق الواقع في تعريف الحمد فمعناه المراد من الجميل الواقع في التعريف المذكور الاختياري لانه صفة للفعل في هذا المقام بان يقدر الفعل الموصوف لتصريحاتهم بان الحمد لا يكون الا بالافعال فاندفع الايراد الاول اذ ليس مراده ان كل جميل صفة للفعل ومعنى قوله وهو لا يكون الا بالاختيار يعني الفعل الجميل لان الحسن والقبح من صفات الافعال الاختيارية ولا يوصف بهما الافعال الاضطرارية والطبعية وليس مرجع الضمير مطلق الفعل حتى يكون معناه كل فعل لا يكون الا بالاختيار فيرد عليه الايراد الثاني فاندفع الايرادان ولا مقدمة ههنا ثالثة حتى يرد عليها الايراد الثالث وهذا الطريق احسن الطريق الثاني ان يسلم كون كلامه دليلا وانه قياس المساواة فيجاب عن الايراد الاول بمثل ما اجيب سابقا وحاصله ان المقدمة الاولى ليست كلية والقضية الثانية وان كانت كلية لكن المراد ان الفعل يطلق في العرف الاعلى الاختياري واليه يتبادر الذهن عند الاطلاق فلا ايراد والقضية الثالثة المراد بها ان كل صفة الفعل الاختياري المحمولة عليه بالمواطاة كالجميل اختياري فاندفعت الايرادات الثلثة **اقول** ومما اجاب به الفاضل الذي عن الايراد الثاني من ان المراد ان كل فعل جميل لا يكون الا بالاختيار ثم اورد عليه بانه حينئذ لا يكون الحد الاوسط متكررا لانه اجيب بان محمول الصغرى هو الفعل الجميل الا ان الفعل سخيف جدا لان الجميل صفة للفعل لا الفعل جميل فلم يكن الحد الاوسط متكررا ولعله الاولى على احد **قوله** كذا ذكره المصنف رح في حاشية الكشاف آه ان اخذ كذا للتشبيه فلا ايراد لان ما ذكره الشارح مماثل لما ذكره المصنف وان كان هذا في المحمود به وذلك في المحمود عليه وان اخذ فلا استشهاد فالمراد بالاستشهاد على مجرد الحمل على الفعل الجميل مع قطع النظر عن كونه محمودا عليه او محمودا به **قوله** والمدح يعم الاختياري وغيره ومن ههنا المدح يعم الحي والميت والحمد يخص بالحي وفيه اشارة الى وجه اختيار المصنف الحمد دون المدح **قوله** وقيل المدح ايضا مخصوص بالاختياري ذهب الزمخشري وابن الحاجب الى ان الفرق بين الحمد والمدح غير ثابت بل هما اخوان ومترادفان يعني كما ان الحمد لا يكون الا بالاختيار كذلك المدح ايضا لا يكون الا بالاختيار وهو الصحيح صرح به جمال الدين الشرواني في حاشيته على تفسير البيضاوي وقيل المراد بالاخوة الاشتقاق الكبير لا انهما مترادفان وقيل المراد بالاخوة ان الجميل عام في الحمد ايضا كالمدح ويدل عليه جعل الزمخشري في الفائق الذم الذي هو نقيض المدح نقيضا للحمد وعرف الحمد بقوله هو المدح **قوله** ومثال اللؤلؤ مصنوع **اقول** باب الحكم بالمصنوعية واسع فكل من يسلك مسلكا يحكم بانه خلافه مصنوع فالحكم بكون مثال اللؤلؤ مصنوعا مع جريانه في محاورات العرب مما لا يصغى اليه بل الحق ان يقال ان المثال المذكور وان كان صحيحا لكن لا يلزم من عدم قول حمدتها عموم المدح وخصوص الحمد فان عدم القول لا يستلزم عدم الامكان نعم لو صرح واضع

حمده تهاصح ذلك ولم يصرح ابذلك فالمثال المذكور لاينافيها **قوله** وقيل الحمد يعم الاختياري وغيره ايضا كالمدح واستدلوا عليه بوجوه الاول انه يقال حمدته على نسبه وشجاعته ولا اختيار فيهما واجيب عنه بان الشجاعة والنسب قد يطلقان على الآثار الصادرة منهما وهي اختيارية فالحمد انما هو بالنسبة اليها الثاني انه قال الزمخشري في الفائق ان الحمد هو المدح والظاهر منه التعريف وفيه ان المدح والحمد عنده متساويان بمعنى انه يشترط الاختيار في جميعهما فصح هذا التعريف عنده ولا يدل على مطلوبكم الثالث انه قال الزمخشري في الفائق ان الذم نقيض الحمد مع انه نقيض المدح والجواب كالجواب وقد صرح الفاضل الخطائي تلميذ المصنف رح في حواشي المطول بان هذا المذهب مما لم يذهب اليه من يوثق به وربما قال الفاضل اليزدي من ان الخطائي رجحه في حواشي المختصر فلم اجده **قوله** الا انه يجب ان يكون المحمود عليه اختياريا المراد منه اعم من ان يكون اختياريا حكما او حقيقة لئلا يخرج حمد الله على صفاته الكاملة **قوله** فتامل امر بتامل المذاهب المذكورة ليتجلى الوجوه التي ترد عليها مع اجوبتها فان المقام دقيق وبالتامل حقيق **قال** الله الذي هدانا قد تحيرت العقول في تحقيق هذا اللفظ في انه وصف غلب استعماله عليه تعالى او علم في الاصل مرتجل او غير مرتجل وفي انه علم للذات المتشخصة الوجهية وهو اسم لمفهوم كلي وفي انه عبري او سرياني او عربي وفي ان اصله الاله او لاه وفي انه ماخوذ من الالوهة على وزن فتح بمعنى عبد او اله غيره اذا اجاره او غير ذلك كيف لا وقد تحيرت العقول في اكتناهه وادراك حقيقته فسبحان من تحير الخلائق في تحقيق حقيقته ولفظه ولما كان هذا اللفظ افضل الالفاظ الدالة على ذاته فانه علم لها وهو الاسم الاعظم على ما قيل وهو ذكر الذاكرين وبه تترجح ارواح المشتاقين اختاره المصنف على سائر الكلمات ثم عقبه بصفة الهداية التي هي اسنى الصفات واسناها فان النفوس التي اضلها الله لا هادي لها فالحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا **قوله** قيل الهداية آه قال المصنف في بعض تصانيفه ان المذكور في كلام الاشاعرة ان المختار عندهم هو الدلالة الموصلة وعند المعتزلة القول الاول والمشهور العكس انتهى والتوفيق بان كلام الاشاعرة في المعنى الشرعي والمشهور مبني على المعنى اللغوي لا يسمع لان الزمخشري مع كونه معتزليا اختار في الكشاف المعنى الثاني وظاهر ان الماخوذ في القرآن هو المعنى الشرعي **قوله** وقيل بل الدلالة الموصلة الى المطلوب **اقول** بل ههنا ليس للترقي لانه يقتضي ان يكون عند الفرقة الثانية للهداية معنيان وليس كذلك بل هو للاضراب وهو على قسمين فقد يكون للانتقال عن الاول مع السكوت عنه وقد يكون للانتقال عما قبله مع نفيه وابطاله نص عليه ائمة التفاسير والاصول فههنا وان لم يكن ان يكون للاضراب بالمعنى الثاني لان ما ذكره من المحاكمة انما يستقيم اذا لم يكن في كلام كل من الفريقين ما ينفي الآخر لكن يمكن ان يكون بالمعنى الاول فصح فلا يرد ما اورده الفاضل اليزدي وتبعه من تبعه ان الاولى ترك لفظ بل فان ما قصده من المحاكمة انما يناسب اذا لم يكن في كلام كل من القائلين بالتفسير الهداية باحد الوجهين ح ومن نفى صحة الآخر انتهى **قوله** ونقض اي الثاني واورد عليه بان تخصيص ورود النقض على الثاني دون الاول تحكم لانه لو اريد من الايصال في التعريفين الايصال بالفعل يكون كل من الدلالتين مستلزما للوصول بالفعل فلم يبق بينهما فرق ويرد النقض في كليهما وان اريد من الايصالين الايصال بالقوة فهذا امر غير صواب لان الايصال بالقوة ليس ايصالا في الحقيقة ولم يبق ح ايضا فرق بينهما وان اريد اعم منهما في كلا الموضعين فلا ينتقض احدهما بالمثال المذكور واجيب بان المراد في كلا الموضعين الايصال بالفعل لكن الايصال بالفعل في الاول صفة الطريق وفي الثاني وقع صفة للدلالة فيستلزم الوصول دون الاول فانه انما يوصل من سلكه **قوله** بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اعلم ان المشهور انه منتقض بقوله تعالى

سلك المراد بعض الاسم اليزدي ١٢ منه
علم الي ان قول الشارح في بعض التصانيف قيل يكون اشارة الي وقفة المقام واشارة الي ضعف هذا القول
اشارة الي تحيز حقيقته الشارح الباري اشارة الي التحير في الدقة وهذا اصطلاح جديد ما خص على ما نقل عن بعض
علم اختلف في الا ... الاشاعرة ... العلامة جلال الدين ... الاستاذ ...

واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لانه لو اريد ههنا الايصال لناقض آخر الكلام اوله اذ لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق فلا يصح قوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى ١٢ واورد عليه بانه يمكن الضلال بعد الوصول الى الحق بسبب الارتداد واجيب عنه بان المراد لا يتصور الضلال بعد الوصول الكامل الى الحق ومن ارتد ما وصل وصولاً كاملاً الى الحق ورد بانه باطل فان بعض الكاملين قد ارتدوا وهو مشاهد اما سمعت ان البعض من حضر بخدمة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتشرف برؤيته ارتد بعد ارتحاله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبعضهم اجاب عن الايراد بان المراد انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق في حق ثمود فانه لم ينقل ان احداً من قوم صالح على نبينا وعليه الصلوة والسلام ارتد بعد ما آمن منهم ولما رأى الشارح البارع ان هذا البحث انما وقع بسبب ادخال فاستحبوا العمى على الهدى في مادة النقض مع ان النقض تم بدونه حذف فاستحبوا العمى على الهدى واختار الهدى على العمى وجعل مادة النقض قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فحسب وتقريره ان الهداية لو كانت بمعنى الايصال يكون المعنى اما ثمود فاوصلناهم مع ان قوم صالح لم يؤمنوا بنبيهم فيلزم كذب هذا القول فان قلت لا شك ان بعضهم آمنوا به قلت هب لكن المراد من هذا المقام من سواهم بقرينة قوله تعالى بعده فاخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون الآية **اقول** فلله در الشارح حيث اورد النقض بما يخلو عن القيل والقال ولا يفضي الى الجدال وما غفل ناظر كلامه قد استحبوا العمى على الهدى فكتبوا اما كتبوا واتبعوا الهدى فقال الفاضل اليزدي في وجه الانتقاض ان الهداية اذا كانت بمعنى الايصال تستلزم الوصول لا محالة فكيف يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق وفيه بحث اما اولا فلجواز ان يقع الضلال بعد الوصول الى الحق باغواء من الشيطان واما ثانيا فلان المستلزم للوصول بالفعل هو الايصال بالفعل ولم لا يجوز ان يراد الايصال بالقوة فلا يتجه الاشكال انتهى **اقول** فيه بحث اما اولا فلان تقرير الانتقاض يتم بدون قوله انه لا يتصور الضلال بعد الوصول الى الحق اما فهم ان الشارح لم حذف قوله فاستحبوا العمى على الهدى من مادة النقض واما ثانيا فلان قوله اما اولا ان كان ايرادا على الشارح فهو ايراد لا ورود له لما عرفت وان كان ايرادا على التقرير نفسه فلا يضر الا نفسه واما ثالثا فلان ابداع احتمال ان يراد بالايصال الايصال بالقوة عجيب او قدم تحقيقه وقال البعض الافاضل انت تعلم ان المناقشة في امتناع حمل هذه الآية على هذا المعنى محال بان يقال معناه اما ثمود فاوصلناهم الى المطلوب فتركوه وارتدوا انتهى **اقول** لقد قف شعري مما تكلم به فان معاني القرآن واحوال نزول آياتها واخبار القصص الماضية لا دخل للعقول فيها فكانه لم يمعن نظره فتفكر واحفظ هذا التعليق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق **قوله** احتمال التجوز مشترك ههنا احتمالات اربعة الاول الاشتراك اللفظي الثاني الاشتراك المعنوي الثالث التجوز في المعنى الاول الرابع التجوز في المعنى الثاني وقد تقرر ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز والاشتراك يحمل على الاول فسقط الاحتمالان وبقي احتمال التجوز مشتركاً فلو اجيب عن النقض الوارد بالآية الثانية بانه اريد ههنا المعنى الثاني مجازا اجيب عن النقض الوارد بالآية الاولى على الفرقة الثانية ايضاً بانه اريد ههنا المعنى الاول مجازا فلا يفيد دعوى المجاز **قوله** محال قال الشارح في الحاشية يمكن ان يقال ان الهداية في قوله تعالى انك لا تهدي بمعنى الدلالة على ما يوصل بمعنى انك لا تتمكن من اراءة الطريق لكل من احببت بل انما يمكنك اراءة بعض منهم انتهى فان قلت هذه المناقشة مبنية على انه اريد من الهداية التمكن من اراءة الطريق لكل من حبيبه دينا وهي عليه قول الشارح بمعنى انك لا تتمكن وهو معنى مجازي وقد مر ان احتمال التجوز مشترك فيمكن مثل هذه المناقشة في امتناع حمل الآية الاولى على المعنى الثاني ايضا وانما الكلام في المعنى الحقيقي قلت الهداية ههنا اخذت على معناها

ورد والسيوطي ... تفسير ... البزدوي ... حاشية على الشرح ... واختاره ... منه سلمه ... اي السيد ... منه سلمه ... في هذه العبارة من ... منه سلمه

ونفیت مبالغة کما فی قوله تعالی وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی فلیس ههنا اخذا بالتحتی یرو ما اوردوا الشارح لم یقل بان معنی انک لا تهدی
لا تمکن بل صرح بان معنی لا تهدی هو الدلالة علی ما یوصل واما قوله بمعنی انک لا تمکن فلیس بیانا لمعناه بل هو بیان لحاصل معناه فان قلت
یلزم علی هذا الحاصل عدم افادة التخصیص بمن احببت فائدة مالان عدم تمکن النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم ارادة الطریق شامل لجمیع اهل
الدعوة فما وجه تخصیص من احببت قلت هب لکن التخصیص انما وقع بسبب ان هذه نزلت فی شان ابی طالب کما فی تفسیر
ابی السعود والرومی انه لما حضره الوفاة جاءه رسول الله صلی الله علیه وعلی آله وسلم وقال یا عم قل لا اله الا الله احاج بها عند الله تعالی
قال یا ابن اخی قد علمت انک لصادق ولکنی اکره ان یقال بعد موتی فزع من الموت وسوف اموت علی ملة اشیاخی عبد المطلب وهاشم
وعبد مناف فحزن رسول الله صلی الله علیه وعلی آله وسلم حزنا شدیدا ونزلت هذه الآیة تسلیة له فلما کان المورد خاصا خص من احبه **قوله**
فتامل **اقول** یمکن ان یکون اشارة الی تامل وجوه المناقشة فانه یمکن تقریرها بوجوه احدها ما ذکره الشارح فی المنهیة وقد عرفت ما علیه
وما له وثانیها ان فی قوله تعالی انک لا تهدی من احببت ذکر العام وارادة الخاص فان ارادة الطریق عام فالمنفی هو الایصال و
استعمال العام فی الخاص من حیث انه مصداق لذلک العام مع قطع النظر عن خصوصیة الخاص حقیقة مثلا اطلاق الانسان علی زید من
حیث انه انسان مع عزل النظر عن خصوصیاته حقیقة نعم لو اطلق الانسان وارید به زید من حیث الخصوصیة یکون مجازا وقد صرح به المصنف فی
شرح التلخیص وثالثها ان المنفی مطلق الدلالة الذی ینتفی بانتفاء فرد ولا الدلالة المطلقة فیصح انتفاء الدلالة بمعنی ارادة الطریق باعتبار
فرد واحد وهو الدلالة الموصلة ورابعها ما اورده بعض الافاضل من انه یجوز ان یکون معنی الآیة انک لا تقدر علی الدلالة علی ما یوصل
الی المطلوب لجمیع امتک التی ثبت محبتک ایاها بل لبعضهم الذین اردنا رؤیتهم الطریق بلا واسطة وهم الحاضرون فقط وذلک لان
المتبادر من الدلالة علی ما یوصل ارادة الطریق بعینه بلا واسطة ولا یخفی انه لم یقع من النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم بلا واسطة الا بالنسبة
الی الحاضرین وهذا معنی لطیف دقیق بالتامل حقیق **اقول** قد تاملته فوجدته سخیفا حقیقا بالرد فانه مخالف لشان نزول الآیة المذکورة
وهو فی شان ابی طالب لانه یفید ثبوت الهدایة للحاضرین فتامل بالتامل الدقیق **قوله** فافهم **اقول** اشارة الی ان ما ذکره المصنف
فی حاشیة الکشاف مخالف لما نقل الجوهری فی الصحاح من ان الهدایة تتعدی بنفسها فی لغة الحجاز وتتعدی بالحرف فی
غیرها حیث قال فیه هدیته الطریق ای عرفته هذه لغة الحجاز وغیرهم یقولون هدیته الی الطریق حکاها الاخفش انتهی فانه یلزم علیه
ان لا یکون معنی الهدایة فی لغة الحجاز الا الایصال وایضا هو مخالف لما یدل علیه عبارة صاحب الکشاف حیث قال فی
تفسیر قوله تعالی اهدنا الصراط المستقیم هدی اصله ان یتعدی باللام او بالی کقوله تعالی ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم وانک لتهدی
الی صراط مستقیم فعومل معاملة اختار فی قوله تعالی واختار موسی قومه وقال السید الشریف فی حاشیته فیه اشعار بانه لا فرق بین المتعدی
بنفسه والمتعدی بالحرف ومع قطع النظر عن المخالفة هذه المحاکمة فی نفسها ایضا لیست بشیء لان الخلاف انما هو فی المعنی
اللغوی ویعلم من مراجعة کتب اللغة انه لیس معناها الا الارادة ویدل علیه ما قال المصنف فی شرح المقاصد ان المعنی الثانی
مما اخترعه بعض المعتزلة وعندی طریق ودق آخر وهو ان یقال ان قوله فافهم مرتبط بقوله قوله سواء الطریق الذی بعده یعنی انهم
قول المصنف سواء الطریق وهذا اشارة الی دفع ایراده وفی هذا المقام بسبب المحاکمة تقریره ان المحاکمة تقتضی ان یکون الهدایة بمعنی
الایصال اذا کانت متعدیة بنفسها وفی قول المصنف هدانا سواء الطریق کذلک فیکون معناه اوصلنا الی المطلوب مع

حاشیہ: اختلف فی ایمانه انه هل اسلم ام لم یؤمن ولم یثبت عندنا ایمانه … ١٢ منه

انه ليس كذلك فان المطلوب هو الجنة وهو لم تحصل في الماضي وتقرير الدفع ان هذه الشبهة ليست بشيء لان الايصال انما يكون الى ما
هو مفعول للهداية وهو في هذا المقام الطريق المستوي ولا شك ان الله تعالى اوصلنا وهدانا الطريق المستوي فعدم الوصول الى الجنة
لا يضر **قال** سواء الطريق فيه احتمالات الاول ان يكون السواء بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر ويؤخذ الاستواء بمعنى المستوي
ويكون اضافة الصفة الى الموصوف صرح به في الدر المصئون في تفسير قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم الثاني ان يفسر
السواء بالمستوي ابتداء كما فسر الزمخشري به قوله تعالى سواء للسائلين الثالث ان يكون السواء بمعنى الوسط فانه معنى لغوي كما
في الصحاح فالمعنى هدانا وسط الطريق ويكون كناية عن الطريق المستوي الرابع ان يكون السواء بمعنى الاستواء فوصفت به الطريق
مبالغة وعلى كل احتمال يمكن حمل تفسير الشارح البارع بقوله اي الطريق المستوي وانما اورد التفسير الثاني اشارة الى ان المراد من الطريق
المستوي طريق الذين انعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين **اقول** وفيه رمز لطيف الى ان الله تعالى قد اجاب دعاءنا
في سورة الفاتحة بقولنا اهدنا الصراط المستقيم فالحمد لله على ذلك **قوله** المراد بنفس الامر عمومًا فيه بحث لان منها ما لا يقدر على تحصيله ومنها
بعض الاحكام الغيبية وغيرها فالهداية على وجه العموم لا تمكن والجواب عنه ان المراد بالعموم مرتبة مطلق الشيء على طريق موضوع المهملة
القدمائية فخروج بعض الاحكام لا يضر العمومية سلمنا ان المراد به العموم المطلق فنقول ان هذا الحكم وقع مبالغة **قوله** لكن الاول
انسب لانه مناسب لمسمى الكتاب المنطق والكلام وهذا هو مراد من قال لحصول البراعة الظاهرة بالنسبة الى تسميته فلا يرد عليه
ما قيل من انه لا اثر لبراعة الاستهلال ههنا لانه لم يرد من البراعة براعة الاستهلال والا لم يحتج الى قوله بالنسبة الى مسمى الكتاب بل
اراد بالبراعة المناسبة **قال** وجعل لنا التوفيق خير رفيق ههنا تفتيشات التفتيش الاول كل ممكن محتاج الى الجعل لان الوجود هو ثبوت
الشيء بنفسه ووقوعه في اي ظرف كان ومصداقه في الواجب نفس ذاته لانه موجود بذاته لا يفتقر الى الجعل فان مصداق حمل الوجود
عليه هو نفس ذاته بدون لحاظ امر آخر معها فلا يكون متعريًا عن الوجود في مرتبة ذاته فيجوز عروض العدم له من حيث
الذات وهو ينافي الوجوب بالذات فلما كانت بنفسها منشأ لانتزاعه منها لانها متقررة بذاتها لم يحتج الى الجعل وهذا معنى
قولهم ان وجود الواجب عين الواجب ولا تظن ان الوجود المصدري الانتزاعي هو عين الواجب فان القول به بعيد فالواجب
بذاته وجود وموجود وعلم وعالم وهكذا جميع الصفات لان الآثار التي تصدر عن الذات والصفات في الممكنات تصدر عن ذات
الواجب فقط فان ذاته كافية لكونها منشأ لانتزاع الصفات الانتزاعية ولصدور الآثار منها وهذا معنى ما قالوا ان صفاته تعالى
عين ذاته تعالى بخلاف الجائزات فانها ما لم تكن مصداق حمل الوجود عليها بل لا بد من حيثية استناده الى الجاعل فان الممكنات
كلها متساوية الاقدام في سلك الوجود والعدم احتاجت الى الجاعل في ثبوت الصفات التي منها الوجود وغيره التفتيش الثاني
اختلف في علة الجعل في الممكنات فقيل هو حدوث الممكن وقيل غير ذلك والحق ان المحوج الى الجعل هو الامكان الذي هو تساوي الطرفين
وليطلب تفصيل هذا المقام من المحصل للامام التفتيش الثالث ان الامكان اما كيفية لنسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن يعبر بها
كما ذهب اليه المشاؤن او لنفس الماهية بناء على ان الممكن هو نفس الماهية مع عزل النظر عن الوجود كما ذهب
اليه الاشراقيون او لنفس الوجود كما اختاره الصدر الشيرازي فاختلفوا في اثر الجعل بالذات فعند الشيرازي اثر الجعل
بالذات هو الوجود واما نفس الماهية ونسبة الوجود اليه فاثران بالتبع وعند المشائين اثر الجعل مفاد الهيأة التركيبية واما

نفس الوجود ونفس الماهية فاثر ان بالتبع وعند الاشراقيين اثر الجعل نفس الماهية والوجود والنسبة اثران بالتبع واوردوا كل دلائل على مدعاه
ولكل وجه هو مولاه والحق الذي اختاره ارباب التحقيق هو الجعل البسيط والايمان به نعم التصديق اذا عرفت هذا فاعلم ان الناظرين
في كلام المصنف حملوا الجعل الواقع فيه على الجعل المؤلف لكونه متعديا فيه الى مفعولين واقول يمكن الحمل على الجعل البسيط
ويقال ان الجعل بمعنى خلق ومفعوله هو التوفيق ولنا متعلق بجعل واللام للانتفاع فالمعنى خلق لانتفاعنا التوفيق وخير رفيق
بالرفع خبر مبتدء محذوف اي هو خير رفيق وهو اشارة الى وجه الانتفاع وهذا توجيه لطيف ينبغي ان يحمل كلامه عليه ليكون اشارة
الى الجعل البسيط الذي هو الحق **قوله** وقوله لنا الظاهر فيه آه تفصيل المقام بحيث يبطل الشقوق المبطلة ويثبت المرام ان في قوله
لنا احتمالات الاحتمال الاول ان يتعلق برفيق وهذا ظاهر من حيث المعنى وبعيد من حيث اللفظ اما كونه ظاهرا بحسب المعنى
فلان الظاهر ان المقصود جعل التوفيق رفيقا لنا لان المقام مقام الحمد ومعلوم ان الحمد على النعم التي تصل اليه يكون
اقوى من الحمد الذي لا يكون كذلك واما ان اللفظ لا يساعده فلانه يلزم حينئذ تقديم معمول المضاف اليه الذي هو الرفيق على
المضاف وهو غير جائز الا ان يقال الظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره فيجوز فيه التقديم الاحتمال الثاني ان يتعلق بجعل وهو باطل
لان خيرية الرفيق لازم لمفهوم التوفيق عرفا وشرعا فيلزم ح تخلل الجعل بينه وبينه والجعل بين الشيء ولوازمه ممتنع كما انه بين الذات
والذاتيات ممتنع وذلك لان الجعل انما يكون بين الجائزات وما هو ضروري الثبوت للشيء لا يتعلق الجعل به والا يلزم ان لا يكون
ضروري الثبوت فلا يقال ان الجاعل جعل الانسان حيوانا ناطقا بل الجاعل اخرج الانسان من العدم الى الوجود وجعله موجودا
بنفسه وهو بنفسه حيوان ناطق وليطلب تفصيل هذا المبحث من القدسيات للمحقق صناعة الميزان فان قلت هذا الوجه يقتضي
ان لا يصح تعلق لنا بجعل فكيف قال الشارح انه ركيك قلت معناه باطل وتقريره بهذا الوجه اولى من تقرير المحقق الهروي رح
بان الخير معتبر في مفهوم التوفيق فيلزم تخلل الجعل بين الشيء وذاتياته وان حمل الركيك على معناه الحقيقي فله وجهان احدهما انه يلزم حينئذ
تعلق لنا بجعل خلاف المقصود وهو الحمد بازاء النعم ورفاقة التوفيق لنا كما مر فكان ركيكا وثانيهما انه يلزم ح كون فعل الله تعالى
معللا بالغرض فان اللام للغرض وافعاله تعالى مبرئة من الغاية بمعنى الغرض الا ان يقال ان اللام للانتفاع كما في قوله تعالى جعل لكم الارض
فراشا ولافعال الله تعالى منافع وغايات لا تعد ولا تحصى الاحتمال الثالث ان يتعلق بالتوفيق وهو ايضا ركيك لان خيرية الرفاقة
لما كانت من لوازم التوفيق كانت من لوازم التوفيق لنا ايضا فيلزم المجعولية الذاتية الاحتمال الرابع ان يتعلق بالخير و
هو صحيح بحسب المعنى ركيك بحسب اللفظ اما صحته بحسب المعنى فلانه لا يلزم ح المجعولية الذاتية لان كون خير رفيق من لوازم التوفيق
لا يستلزم ان يكون خيرا لنا ايضا من لوازمه وما ظن القاضي الكوفاموي رح في حواشيه على الحواشي الزاهدية من امتناع
تعلقه بالخير بحسب المعنى مستدلا بان ثبوت الذاتيات يكون لنفسها لا لغيرها لان جعل الانسان ناطقا لغير الانسان باطل انتهى
فمبني على ما **اقول** ان اللام يجوز ح ان يكون للانتفاع فيلزم ثبوت الذاتيات للذات واللوازم لها لانتفاع الغير لا عليه
فيه فان جعل الانسان ناطقا لانتفاع الغير ليس بباطل واما ركاكته لفظا فليس لما قال القاضي المدراسي من انه يمتنع تقديم معمول
اسم التفضيل عليه فانه انما يستقيم اذا اخذ الخير اسم التفضيل وان اخذ مقابل الشر فكلا بل بالنظر الى الاتصال المعنوي بين
المضاف والمضاف اليه بحيث يرى كانه لفظ واحد الاحتمال الخامس ان يتعلق بمحذوف فيكون ظرفا مستقرا

قوله لامتناع تقديم معمول المضاف اليه عليه اى على المضاف والمضاف اليه سواء كان مقدما على المضاف او تخلل بينهما فان
كل ذلك ممتنع قوله ولان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل كما لا يصح وقوع زيد مقدما على الخبر كذلك لا يجوز
تقدم ما الذي هو معموله والنسخ ههنا مختلفة ففي بعضها بدون الواو وفي بعضها مع الواو وعلى كل تقدير ففي بعضها مع ثبوت
اليه في الدليل الاول وفي بعضها بدونه فالنسخ اربعة اقول والاولى ان يجعل كل منهما دليلا مستقلا ويختار نسخة الواو ومن جعل
الاول اولى فلم يفتح نظره ولم يتبصر ما هو الاولى قال الصلوة على من ارسله هي الخ ههنا فوائد ينشط بها الاذهان تسمعها الآذان الفائدة
الاولى انما شرع في الصلوة لامره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالابتداء بالصلوة وجعله الكلام الذي لا صلوة فيه ممحوقا من كل بركة
اقول وفيه سر لطيف الى ان اللائق بحالنا ان نصلي الصلوة عليه بعد حمده تعالى فان الله تعالى قد قرن اسمه المبارك باسمه المبارك في كلمة الشهادة
وفي الاذان وفي امر الاطاعة بقوله قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول ويشتغل بانزال الطيبات على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فما لنا ان لا نشتغل بذكره وصلوته مع كوننا محتاجين اليه في الامور كلها عاجلها وآجلها الفائدة الثانية ان الصلوة من الله رحمة
ومن المؤمنين دعاء ومن الملائكة استغفار ومن الوحوش والطيور تسبيح قال العلامة العيني في البناية شرح الهداية ومعناه الشرعي
في حق النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم عظمه في الدنيا باعلاء كلمته وابقاء شريعته وفي الآخرة برفع درجته وتشفيعه في امته كذا سمعت
من العلماء الكبار واما في حق غيره من الانبياء فمعناها ما ذكر انتهى الفائدة الثالثة ان الصلوة الواقعة في المتن فيها احتمالان
احدهما ان تضاف الى الله تعالى فيكون معناه والصلوة من الله على من ارسله فان قلت لا يحصل ح الامتثال لامر الملك
ذي الجلال لان الله تعالى يأمرنا بان نصلي عليه والمصنف رح يحيل الصلوة عليه ويقول الصلوة من الله عليه هذه هي الشبهة
التي ترد على صيغ الصلوة وكلماتها مثل اللهم صل على محمد وآله وغيره قلت لما امرنا الله تعالى بان نصلي عليه رأينا انا لا نقدر على
الصلوة عليه فان مكارم اخلاقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا نهاية لها وبحار فضله لا طرف لها فلا نقدر على ان نصلي عليه
بازائه فعجزنا عن ذلك ودعونا الله تعالى بان يصلي عليه فهذه الرتبة فوق رتبة الامتثال وثانيهما ان تضاف الى المؤمنين
ففيه امتثال صريح فان قلت الصلوة من المؤمنين دعاء فكأنه قال والدعاء من المؤمنين على من ارسله والدعاء اذا تعدى بعلى
يفيد معنى الضرر فلا يناسب هذا الكلام هذا المقام قلت قد صرحوا بانه لا يجب في الترادف قيام كل من المترادفين في
كل موضع مقام الآخر وان كانا من لغة واحدة فان صحة الضم من العوارض فيجوز ان يكون مع احدهما خصوصية مجوزة
ومع الآخر خصوصية مانعة الفائدة الرابعة لم يعقب الصلوة بالتسليم مع ورود وسلموا بعد صلوا ففيه اشارتان الاشارة الاولى
انه يكفي للامتثال الصلوة ولا يجب التسليم على ما هو رأي البعض الاشارة الثانية ان التسليم في الآية بمعنى الانقياد على ما
فسره به بعض المفسرين فليس امرا بالتسليم الفائدة الخامسة ان في قوله من ارسله احتمالين الاول ان يعم فيشمل جميع الانبياء ح
يكون مخصوص البعض لان كلمة من تعم الانس الرجال منهم والنساء والجن والملائكة مع ان الجمهور اتفقوا على ان الملك
والجن ما كان نبي ولا رسول اصلا وانه يشترط للنبوة الرجولية الثاني ان يراد به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والظاهر
بل الاظهر هو الاحتمال الثاني لتعقيبه بالصلوة على الآل والاصحاب اليه يتبادر الذهن فيحمل الكلام عليه الفائدة السادسة
انه ترك ذكر المرسل اليه اشارة الى ان رسالته صلى الله عليه وعلى آله وسلم عامة لكل ما يصح الرسالة اليه فهو مبعوث

الى الناس كافة ولم يبعث نبي قبله كذلك واما نوح على نبينا وعليه الصلوة والسلام فانما صارت نبوته عامة بعد الطوفان لانه لم يبق
حينئذ على وجه الارض الا من آمن به وابليس عليه اللعنة فعمت نبوته بهذا السبب لا انها ايضا مخصوص البعثة ذكره العلامة السيوطي
في التوشيح شرح صحيح البخاري ولو سلمنا ان نبوته كانت عامة مطلقا فنقول انما كان ذلك ما دام كان حيا ولم يبق ملته الى يوم الدين
بخلاف نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان نبوته عمت زمانا ايضا وشملت بعثته الملائكة ايضا ذكره العلامة ابن حجر في شرح الاربعين
وشملت بعثته الجن ايضا قال البغوي في تفسير سورة الاحقاف ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان مبعوثا الى الجن والانس قال مقاتل
لم يبعث نبي قبله الى الجن والانس انتهى وقد حسن الشياطين فقد اسلم لما لقي النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو هامة بن هيم بن لاقيس بن
ابليس فعلمه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم سورة الواقعة والمرسلات وسورة النبأ وكورت والكافرون والاخلاص والمعوذتين نقله
العلامة احمد بن محمد الحنفي الحموي في حاشية الاشباه والنظائر عن القشيري واختلف في اسلام القرين من الجن انه هل اسلم بمعنى آمن
ام استسلم بمعنى اطاعه كذا في المواهب اللدنية وظاهر بعض الاحاديث يدل على اسلامه فقد روي انه قيل ما منكم من احد الا وله شيطان قالوا ولك
يا رسول الله قال ولي الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم الفائدة السابعة انهم اختلفوا في النبي والرسول فقالت المعتزلة انهما متساويان
وذهب اليه ابن الهمام ايضا ورده ابن حجر المكي في شرح المنهاج بانه خالف للاحاديث الصحيحة المروية في عدد الانبياء و
الرسل وقيل ان الرسول اعم وقيل النبي اعم وقيل متباينان ولكل وجه ومسلك الفائدة الثامنة لم يذكر اسمه الشريف والهمه
اقتداء بابهام الله تعالى في قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات قال الزمخشري في هذا الابهام
تفخيم وتعظيم قدره ما لا يخفى لما فيه من الشهادة من انه العلم الذي لا يشتبه والمتميز الذي لا يلتبس الفائدة التاسعة
ان قوله هديا ان كان مصدرا مبنيا للمفعول يكون معناه مهديا وح لا يرتبط الا بان يكون حالا منه او من ضمير متصل بارسل وان كان
مصدرا مبنيا للفاعل او اسما للمصدر يمكن ان يكون حالا من فاعل ارسل ايضا لكن الظاهر المناسب للمقام هو ان يكون صفة للنبي عليه
وعلى آله الصلوة والسلام فتفكر وقد فصلت هذا المقام بتفصيل عجيب اكثره لا تجده في الزبر المتداولة في ايدي الانام فالحمد لله ذي
الفضل والانعام قوله والظاهر انه اسم للحاصل بالمصدر وجه ظهوره اما بالنسبة الى كونه مصدرا مبنيا للفاعل فهو ان الحمل مبالغة اولى
ولذلك لم يذكر احتمال كونه مبنيا للمفعول واما بالنسبة الى كونه مصدرا اطلق عليه مبالغة فهو ان المصدر يحتمل كونه بمعنى اسم الفاعل
بخلاف اسم المصدر فالمبالغة فيه اتم واكمل كذا قيل قوله اي بان يقتدى به وانما احتاج اليه لان الاهتداء لازم فتوصيف الرسول
به لا يناسب المقام قال ونورا بالاقتداء يليق اقول ههنا لطائف اللطيفة الاولى ان قوله نورا فيه ثلث احتمالات
الاول ان يكون بمعنى المنور اسم الفاعل وح يكون اشارة الى انه منورة للمشارق والمغارب مزيلة ظلمة الكفر ولذلك اظلمت
الدنيا عند موته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد ورد انه خرج نور من آمنة واضاء ما بين المشارق والمغارب عند ولادته صلى الله
عليه وعلى آله وسلم الثاني ان يكون بمعنى اسم المفعول فيكون اشارة الى انه تعالى جعله منور الظاهر والباطن وقد ورد عن سيدنا
البراء بن عازب انه خرج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعليه حلة حمراء ليلة البدر فكان جماله ازيد من جمال القمر ونوره
ابهى ولنعم ما قيل شعر بلغ العلى بكماله ✢ كشف الدجى بجماله ✢ حسنت جميع خصاله ✢ صلوا عليه وآله ✢ الاحتمال الثالث ان يكون
اشارة الى اسمه الشريف فانه عد من اسمائه النور كما في قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ومما يؤيده ان النبي صلى الله

عليه وعلى آله وسلم كان اذا مشى فى الشمس والقمر لا يقع ظله على الارض لان الظل انما يكون لما فيه كثافة واما ذاته فكانت نورا من الرأس الى
القدم اللطيفة الثانية ان تقديم به ليفيد الحصر فيكون اشارة الى ان ملته ناسخة للملل السابقين ودينه ماح للاديان السابقين فلا يليق الاقتداء الا
بعد بعثته الا به ولذلك صح ان عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام يقتدى بالنبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويعمل على شريعته عند
نزوله من السماء قبل القيامة وهو نبى جليل اللطيفة الثالثة ان غلب عليك الوهم بان الاقتداء به يجب فكيف يصح قوله لنقتدى
ادفعه بان المراد بالاقتداء ههنا المتابعة فى الاقوال وجميع الافعال ولا يخفى ان اطاعة الاقوال والافعال التى لا تكون
طبيعية له ولا عادية له ولا مخصوصة به واجبة واما الاقتداء بجميع افعاله والتحلى بجميع صفاته فهو مما يليق بنا لانه كمال لنا ولذلك
كان ابن عمر رضى الله عنهما يفتش موضع بول النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيبول هناك وهكذا جميع الافعال وكان محمد
بن اسلم لا ياكل البطيخ ويقول سمعت ان النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم اكل البطيخ ولم ينقل كيفية اكله فاخاف ان اكل خلاف
اكله فاخالفه وهكذا كان حال الصحابة والاخيار وهذا اكله من غاية الاتباع وسبب للدخول فى زمرة الابرار اللهم اجعلنا منهم
قوله فافهم اشارة الى وجه عدم تعلقه بيليق وقد وجه بوجوه منها انه لو تعلق بيليق لم يصح تقديمه على الاقتداء لان يليق خبر ولا يصح
تقديمه على المبتدأ فلا يتقدم معموله عليه لما عرفت من ان المعمول لا يقع الا حيث يصح وقوع العامل وثانيها انه لو تعلق بالاقتداء
لم يصح تقديمه عليه ايضا لان معمول المصدر لا يتقدم عليه فلو اجيب عنه بان الظرف مما يتوسع فيه اجيب عن الثانى ايضا
ومنها ان المناسب للمقام ثبوت حصر الاقتداء فيه وانما يحصل ذا التعلق بالاقتداء فلا يليق تعلقه بيليق ومنها ان الاقتداء به
يليق به بهمزة لانه يليق اقتداء به بل ... الاقتداء به يليق بنا لانه كمال لنا الا انه **قال** وعلى آله وصحابه الذين سعدوا
فى مناهج الصدق بالتصديق ههنا ... لابد من ذكر الفائدة الاولى **اقول** انما اعاد ذكر الجار لوجهين الاول الاتباع
بما وقع فى صلوة الصلوة فتصحيح لفظ على الثانى الرد على الشيعة حيث زعموا انه يكره الفصل بين النبى صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وبين آله بلفظ على واستندوا بما روى عن النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فصل بينى وبين آلى بعلى لم ينل شفاعتى
ولاهل السنة والجماعة جوابات شافية منها انه لم يثبت عندنا هذا الحديث باسناد قوى والیه اشار الشارح البارع فى الحواشى
القديمة حيث قال الشيعة يكرهون الفصل لحديث ينقلونه فى ذلك انتهى ومنها انه سلمنا صحة الحديث فالمكتوب بصورة
على ليس بحرف بل هو اسم لعلى كرم الله وجهه والمعنى من فصل بينى وبين آلى بعلى رض بان لم يدخله فى آلى لم ينل شفاعتى
ومنها انه سلمنا انه حرف فنقول ان معناه من فصل بينى وبين آلى بحرف على بان ادخله على اسمى فصلى على ولم يدخله عليهم
آلى فلم يصل عليهم لم ينل شفاعتى الفائدة الثانية الآل فيه خمسة مذاهب احدها ان الآل من جمع النبى صلى الله عليه
وعلى آله وسلم واياه اب الى غالب بن فهر وثانيها ان الآل ذرية النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم وازواجه وثالثها
ما ذهب اليه ابو حنيفة رح من انه بنو هاشم فقط واختاره بعض المالكية ورابعها ما ذهب اليه الشافعى من انه بنو هاشم والمطلب
وخامسها ان الآل بمعنى الاتباع ورجحه النووى وغيره وقال الشارح البارع فى منهيته على شرح هياكل النور ان آل الشخص
من يؤول اليه قال النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم من يؤول اليه نسبا وهم الذين حرمت عليهم الصدقة او نسبة معنوية وهم
العلماء المتشرعون او حقيقية وهم الاولياء والحكماء المتألهون من اجتمع فيه النسب فهو نور على نور انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان

الآل المذكور فی المتن يحتمل جميع الاحتمالات لكن الاولى ان يحمل على الاحتمال الخامس لانه المراد فی اللهم صل على محمد وعلى آل محمد على قياس
ليفيد العموم فان قلت لو اريد من الآل اتباعه لما صح عطف الاصحاب على الآل ح لان الآل يشملهم قلت التخصيص بعد التعميم مما يفيد
التعظيم **اقول** ومن ههنا ظهر سقوط ما وقع عن بعض السادات فی شرح الكتاب ان عطف الاصحاب على الآل لا يناسب حمله على
هذا المعنى فلا يحمل الكلام عليه انتهى وان نظرت الى ان المصنف رح كان شافعی المذهب كان الاولى ان يحمل الآل الواقع فی كلامه على
بنی هاشم والمطلب وان نظرت الى انه كان يعمل فی بعض الفروع بمذهب ابی حنيفة رح كان الاولى ان يحمل على بنی هاشم فقط الفائدة الثالثة
انما يصلى على الاصحاب لانهم وزراء الدين كما روى البزار واحمد والطيالسی وابو نعيم عن ابن مسعود رض ان الله تعالى نظر فی قلوب العباد فاختار
محمد ... برسالته ثم نظر فی قلوب العباد فاختار له اصحابا فجعلهم وزراء نبيه فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو
قبيح ومن ههنا ... قول ابن مسعود لا قول النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما جرى على السنة الفقهاء كما صرح
فی الاشباه وقال ... من كتب الحديث بعد طول البحث انتهى الفائدة الرابعة الظاهر ان المراد من الاضافة
الاستغراق فالمقصود الصلوة ... فيه رد على الشيعة حيث يبغضون الشيخين وعلى الخوارج حيث يبغضون عليا رضی الله عنه
وعلى من يسب سيدنا معاوية رضی الله عنه ... من الفرق المبتدعة الضالة اللهم لا تجعلنا منهم الفائدة الخامسة ان اريد بالاصحاب
الاصحاب الاصطلاحية فهم الذين صحبوا النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم مع الايمان وماتوا عليه فيكون قوله الذين سعدوا آه صفة
كاشفة وان اريد الاصحاب اللغوية بمعنى من صاحب النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم يكون الصفة المذكورة احترازا عن الذين ارتدوا
بعد الوصول الى الحق بعد موت النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما يدل عليه ما روى البخاری عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا فرطكم على الحوض ليرفعن الی رجال منكم حتى اذا اهويت لاناولهم اختلجوا دونی فاقول ای رب اصحابی فيقول لا تدری
ما احدثوا بعدك انتهى الفائدة السادسة ان فی قوله سعدوا بالتصديق تلويحا الى ان مدار السعادة هو التصديق الجنانی ولا يدخل فی
الايمان غيره وفيه مذاهب ثمانية الاول ان الايمان معرفة الله تعالى الثانی معرفة الله ورسوله الثالث ... الاعمال المفروضة
الرابع انه اعمال الجوارح مطلقا الخامس انه اجراء كلمتی الشهادة السادس انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان السابع
انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان الثامن انه تصديق بالجنان كذا قيل وما اختاره جمهور المحققين ومنهم الشيخ ابو منصور الماتريدی
ومعظم الاشاعرة هو المذهب الثامن والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام صرح به علی القاری فی ضوء المعالی شرح قصيدة بدء
الامالی فتفكر فان هذه الفوائد مما ادى اليها نظری وفكری ولم ارها احد سبق بها قبلی وان نظرت الى الزبر السابقة تجد صدق قولی **قوله**
والباء للسببية فيكون المعنى الذين سعدوا بسبب الايمان بما جاء به النبی صلى الله عليه وعلى آله وسلم **اقول** عندی توجيه آخر وهو ان
المراد بالتصديق تصديق الصديق رضی الله عنه فالمعنى الاصحاب الذين سعدوا فی مناهج الصدق بسبب تصديق الخليفة الاول
سيدنا ابی بكر الصديق رضی الله عنه فانه اول من آمن من الاصحاب ومن آمن فآمن بعده وروی ان عليا اول من آمن وروی
ان خديجة اول من آمن وروی ان بلالا اول من آمن ووفقوا بين هذه الروايات بان اول من آمن من الصبيان علی رضی الله عنه
واول من آمن من النساء خديجة رضی الله عنها واول من آمن من الغلمان بلال رضی الله عنه واول من آمن من الرجال
الصديق رضی الله عنه **قوله** ويحتمل الاستغراق يحتمل الاستغراق على مذهب السيد الشريف حيث قال فی حاشية الكشاف ان

الظرف المستقر ما يكون متعلقه مقدرا سواء كان عاما او خاصا باعتبار ان التلبس من افعال الخصوص وقد نقل عنه فی الحاشیة ما یفید ان متعلق
بالتحقیق ههنا هو التلبس ویحتمل الاستقرار علی مذهب الجمهور ایضا من ان المستقر ما یکون متعلقه عاما واللغو بخلافه باعتبار ان یحمل التلبس
من افعال العموم بناء علی انه ما من فعل الا وهو متلبس بالغیر وهو الحق فیکون کالکون ومع قطع النظر عنه نقول ان تلبس مراده ان متعلقه
متلبس بخصوصه بل هو بیان لحاصل المعنی فیمکن ان یجعل متعلقه عاما غیره **قوله** المعنی آه ویمکن ان یتعلق بالمحذوف ویکون صفة للحق
ویکون المعنی معارج الحق الثابت بالتحقیق **قوله** اشارة الی المرتب آه اعلم ان اصل هذا ان یشار به الی امر محسوس موجود فی الخارج
عن المشاعر ولا یمکن ههنا حمله علیه لانه لا یخلو اما ان یکون الاشارة الی الالفاظ فقط او المعانی فقط او النقوش فقط او المرکب
من اثنین منها او المرکب من الثلثة ولا شئ منها بموجود فی الخارج محسوس اما الالفاظ فلا یشار الیها بهذا الا من حیث انها مترتبة
مجتمعة والالفاظ المترتبة لا وجود لها فی الخارج عند الجمهور وعند الشارح البارع وان کان لها وجود لکن لا وجود لها حسا فی الخارج
وسیجئ بیانه والمشار الیه لا یکون الا الموجود فی الخارج المحسوس واما المعانی فلا وجود لها فی الخارج اصلا وکذلک النقوش
وقس علیها المرکب هذا اذا کانت الدیباجة قبل التصنیف واما اذا کانت بعده ففی الالفاظ والمعانی کذلک نعم صح وجود
النقوش فی الخارج لکن لا غرض یتعلق بها حتی یشار الیها بهذا فالحاصل ان المقصود بالاشارة بهذا انما هو الالفاظ والمعانی او المرکب
منهما وشئ منها لا وجود له فی الخارج وما لا وجود له فی الخارج لا یشار الیه فلا یمکن ان یکون الاشارة ههنا حسیة سواء کانت الدیباجة قبل
التصنیف او بعده فالفرق بینهما غیر ظاهر فلا بد ان یصار الی المجاز وله ثلث طرق الاول ان الالفاظ والمعانی المرتبة لها وجود حکما
باعتبار الدال فان النقوش التی هی دالة علیها موجودة فی الخارج فهذا القدر من الحضور یکفی لان یشار الیها بهذا الثانی انه لا یلزم
وجود المشار الیه فی الخارج بجمیع الاجزاء قبل الاشارة بل یکفی الوجود بحسب بعض الاجزاء ولا یخفی ان هذین الوجهین انما یستقیمان
اذا کانت الدیباجة الحاقیة وهو الظاهر من کلام المصنف فی هذا الکتاب الاحتمال الثالث ما ذکره الشارح من انه اشارة الی
المرتب الحاضر فی الذهن سواء کانت الدیباجة الحاقیة او ابتدائیة فالاشارة عقلیة تنزیلا للمعقول منزلة المحسوس فان قلت کما
انه لا وجود للالفاظ المرتبة والمعانی کذلک فی الخارج کذلک لا وجود لها فی الذهن قلت ان اراد انه لا وجود لها فی الذهن تفصیلا فمسلم
لکنه لا یضر وان اراد انه لا وجود لها مطلقا فممنوع بل لها وجود اجمالی فی الذهن بوجه ذاتی او عرضی یتحد ذلک الوجه معه ذاتا او
عرضا **قوله** سواء کانت الدیباجة بعد التصنیف او قبله **اقول** فی تقدیم احتمال الدیباجة اللاحقة اشارة الی انه الراجح فی کلام
المصنف بل هو المتیقن وانما عمم لیصح هذا البیان فی کل موضع وقع فیه هذا مثل هذا فلا یرد انه لا معنی لهذا التعمیم فی کلام المصنف
لتیقن ان الخطبة الحاقیة فیه **قوله** اذ لا حضور آه ان حمل الکلام علی ما هو المشهور فلا غبار علیه وان حمل علی ما هو المحقق عند الشارح
المحقق وحققه فی الرسالة الزوراء من ان الاعدام الزمانیة لیست باعدام حقیقة وتبعه فی هذا المحقق الصناعة فی کتبه فیرد علیه
ان نفی الوجود عنه ممنوع فیدفع بان المراد انه لا حضور فی الخارج حسا ولیطلب تحقیق هذا البحث فی التقدیسات وغیره وانما
قید الشارح الالفاظ المنفیة الوجود عنها بالمرتبة واطلق المعانی اشارة الی ان لا وجود للالفاظ المرتبة واما غیر المرتبة فلها وجود
بخلاف المعانی فانه لا وجود لها فی الخارج اصلا **قوله** دون الالفاظ وحدها دون معانیها آه هذه احتمالات سبعة للکتاب ذکروها
فی کتبهم لکن ما هو مقتضی الفهم السلیم هو ان یقتصر علی احتمال الالفاظ والمعانی والمجموع المرکب منهما وسیجئ ما یتعلق بهذا فی موضعه

انشاء الله تعالى **قوله** التسمية للمعبر باسم المعبر عنه هذا يشير الى ان احتمال التسمية هو الاولى وما يجي من ذكر التوصيف فمبني على الامكان **قوله**
ولاشك فى انه لاحضور لهذا الكلي فى الخارج يعني حقيقة كما هو مذهب المصنف من ان وجود الكلي الطبيعي معنى وجود اشخاصه ومن ههنا
ظهر انه لاحاجة ههنا الى تقييده بالاحساس كما وقع من البعض **قوله** ومن ههنا علمت الخ قد وقع الاختلاف فى ان اسامي الكتب
هل هي اعلام ام لا وعلى تقدير كونها اعلاما هل هي اعلام اجناس او اعلام اشخاص فذهب بعضهم الى انها من قبيل اعلام الاشخاص مستندا
بان الكتاب لا يطلق على مسئلة مسئلة فلا يقال المسئلة واحدة انه تهذيب بل يطلق على المجموع فلا شبهة فى انه امر واحد شخصي لا يصدق على
كثيرين وهذا هو شان العلم الشخصي ولا يخفى ما فيه فان المجموع له افراد كالمجموع الذي يتلفظ به هذا الشخص والمجموع الذي يتلفظ به الآخر فكيف
يصح كونها من اعلام الاشخاص ثم مما يمنعه دخول الالف واللام عليها كثيرا كالتهذيب والكافية وغيرهما وذهب بعضهم الى انها من قبيل
اسماء الاجناس ولا يخفى وهنه سواء كانت موضوعة للطبيعة من حيث هي هي كما هو مذهب السيد السند او للفرد المنتشر كما هو مذهب
ابن الحاجب وارباب الاصول لانه لا بد من اعتبار التعين فى المسميات والشارح المحقق لما رأى انه لا بد من اعتبار التعين الذهني فى مسمياتها
ولا يمكن وضعها بازاء الاشخاص حكم بانها من قبيل اعلام الاجناس الموضوعة للطبيعة من حيث انها متعينة فى الذهن تعينا غير شخصي و
ايده بقوله عند التحقيق وعقبه بقوله فتفطن فمن جزم بان الشارح اخطأ فى هذا الحكم فقد اخطأ جزما فان قلت قد صرحوا بان اعلام
الاجناس انما تعتبر للضرورة فى منع الصرف كما فى اسامة فانهم لما وجدوه غير منصرف مع انه ليس فيه سبب سوى التانيث
حكموا بانه علم جنس وههنا لا ضرورة قلت هذا انما اشتهر بينهم وكلام الشارح ههنا مبني على التحقيق ومقصوده انه ان نظر الى مسميات
هذه الاسماء تجدها مخصوصة بخصوصية تقتضي ان تكون اعلام جنس فلا يكون المقول بمنع اعتبارها محال ح فان قلت لو كانت اعلاما
فكيف يدخل عليها الالف واللام قلت لما كانت العلمية الجنسية اضعف من العلمية الشخصية فلا باس باستعمالها معرفة فان الفارق
هو المعنى دون اللفظ فتامل فى هذا التحقيق فانه بالتامل حقيق **قال** غاية تهذيب الكلام ترد عليه ان حمل المحمول على الموضوع
ليس بصحيح ويجاب عنه بوجوه الاول ان الحمل على سبيل المبالغة الثاني ان الغاية بمعنى الثمرة الثالث ان المضاف للغاية
محذوف والتقدير هذا ذو غاية تهذيب الكلام الرابع ان الخبر محذوف والمفعول المطلق قام مقامه والتقدير هذا كلام مهذب غاية
التهذيب الخامس ان المضاف محذوف وهو تصنيف والمعنى تصنيف هذا غاية تهذيب الكلام السادس ان هذا اشارة الى
التصنيف السابع ان التهذيب محذوف مضافا لهذا والتقدير تهذيب هذا غاية تهذيب الكلام ولا يخفى على المنصف ان اولى
الوجوه هو الوجه الاول وفى البواقي تكلفات كثيرة وفى بعضها بعد لا يخفى **قوله** والثاني انسب لقلة الحذف وفى بعض النسخ و
الثاني كما ترى نظرا الى ان المقصود توصيف الكتاب لا توصيف التصنيف وتوجيه التوجيه ح ان يراد منه التصنيف الوجيه
قوله تشبيها للشمول العمومي الخ هذا اذا جعل فى تحرير المنطق والكلام متعلقا بتهذيب الكلام ويحتمل ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا
بمحذوف فيكون حالا من التهذيب او صفة للكلام **قال** وتقريب المرام ههنا احتمالات الاول ان يكون معطوفا للغاية
ويراد من التقريب معناه اللغوي الثاني ان يراد منه المعنى الاصطلاحي على هذا التقدير الثالث والرابع ان يكون معطوفا على
التحرير ويكون معنى التقريب الاصطلاحي او اللغوي والشارح المحقق قد اختار العطف على الغاية واراد من التقريب المعنى اللغوي
لانه لو اريد منه المعنى الاصطلاحي على تقدير عطفه على الغاية لا يناسبه توصيف الكتاب بالمقرب لان المقرب حقيقة ح

[Margin notes:]
له: واما قال الكمال الشيرازي ... والثاني انسب ... كما ترى ... الثاني كما ترى ... ١٢
عه: ... الاول لا يخفى ... هذه العبارة من اللطف ... لا يخفى ١٢

بهو لیطابق الدلیل علی المدعی وتوارید اللغوی علی تقدیر عطفه علی التقدیر لایکون تاسیسا الا بالتکلف بخلاف ما اذا حمل علی المعنی
الاصطلاحی الخامس ان یکون معطوفا علی التهذیب السادس ان یکون معطوفا علی الکلام وعلیک تمییز القوی والضعیف
قوله الاضافة بیانیة آه الاول علی تقدیر ان یکون الاسلام نفس الاعتقاد کما اخذه المحققون وهو مذهب المحدثین رح تص علیه
الشیخ الدهلوی رح فی مدارج النبوة کما فی شرح المواقف من ان الایمان مجموع التصدیق والاقرار والعمل عند المحدثین لیس الا
بصحیح والثانی علی تقدیر ان یکون عبارة عن الاقرار فقط او المجموع **اقول** واشار المصنف رح باضافة العقائد الی الاسلام الی
ان الاسلام والایمان واحد علی ما هو الحق وله بحث طویل ذکر فی الکتب الکلامیة **قوله** او مجازا بالحذف آه اورد علیه
الفاضل الیزدی انه لیس بصحیح وهذا الایراد مبنی علی زعمه من انه معطوف علی المجاز المرسل ولیس کذلک بل هو معطوف علی
بالاسلام **قوله** بمعنی اسم الفاعل آه الاولی ان یحمل هذا الکلام علی المبالغة ویقال لیس مراد الشارح انه ارید من التبصرة المبصر بل مقصوده
ان التبصرة علی معناها وحملها مبالغة وحاصله معنی اسم الفاعل معنی انه لو لم یتعرض للمبالغة لکان حقه ان یقال جعلته مبصرا
فلم یرد به ان اسم الفاعل ههنا ترجمته لیرد انه ترک المجاز فی الاسناد مع انه ابلغ **قوله** وقد یحذف لا فی اللفظ **اقول** هذا جواب
سوال مقدر تقریر الدخل ان الذی استعمل بمعنی خصوصا انما هو لاسیما والمصنف حذف لا فکیف یکون سیما الواقع فی کلام المصنف
بمعنی خصوصا وتقریر الدفع ان اصل اللفظ هو لاسیما ویتصرف فیه بتصرفات کثیرة علی ما صرح به الشیخ الرضی
فمنها انه قد یحذف فیه لا ویقال سیما وفیه تعریض علی ما نقل عن البلبانی ان استعمال لاسیما بلا لا لا نظیر له فی کلام العرب **قوله**
وعده النحاة من کلمات الاستثناء معطوف علی قوله ومعنی لاسیما آه لا علی قوله ثم استعمل بمعنی خصوصا والا یلزم ان یکون کونه للاستثناء
منوطا بکون معناه خصوصا مع انه لیس کذلک فان النحاة عدوه من کلمات الاستثناء مطلقا سواء کان بمعنی المثل
او بمعنی خصوصا **قوله** وتحقیقه آه فیه اشارة الی ان لاسیما لیس فی الحقیقة للاستثناء ولذلک لم یذکره ابن الحاجب فی
کلمات الاستثناء وذلک لان الحکم فی المستثنی یکون مسکوتا عنه عند البعض وعند البعض یکون من خلاف الجنس السابق
وایا ما کان لا یکون لاسیما بمعنی الاستثناء فانه یفید الحکم فی ما بعده علی وجه اتم واکمل فکونه من کلمات الاستثناء لیس حقیقة
بل مجازا صرح به الرضی رح **قوله** وفی ما بعده ثلثة اوجه فان قلت لما کان لاسیما للاستثناء کیف یکون فی ما بعده ثلثة
اوجه لان المستثنی یکون منصوبا قلت قد استثنی النحاة من هذا الحکم کلمات عدیدة کحاشا وخلا ومنها لاسیما فیجوز فی ما بعده ثلثة
اوجه قال فی المفصل وجاز فیه الرفع والجر بعد لاسیما ورویت الوجوه الثلثة فی قوله ولاسیما یوما بدارة جلجل انتهی **اقول** وجدت
فی المفصل یوما مکتوبا بصورة النصب فیؤید روایة النصب ومن ههنا یندفع ما یتوهم ان صورة کتابة یوم لاسیما عدها النصب
کیف ولو کان منصوبا لکتب بالالف **قوله** ولاسیما یوم بدارة جلجل فان قلت لو کان لاسیما ههنا للاستثناء لما سبقه الواو
العاطفة قلت الواو ههنا اعتراضیة **قوله** فالظرفیة آه دفع لما یرد ان فی للظرفیة وهی اما زمانیة او مکانیة ولا شیء منهما
ههنا وتقریره ان الظرفیة ههنا مجازیة باعتبار اقامة الشمول العمومی مقام الشمول الظرفی **قوله** من قبیل کون الجزء فی
الکل ووجه العلاقة هی ان الظرف الحقیقی کما یکون محلا للمظروف الحقیقی کذلک یکون الکل شاملا للجزء ومحیطا له فههنا یکون
المنطق الذی هو مجموع المسائل شاملا للجزء الذی هو القسم الاول کما لا یخفی **قال** مقدمة التنوین فیه اما للتعظیم باعتبار عظمته

مباحثها او للتقليل با عتبار قلة عبارتها وهو اما خبر للمبتدأ المحذوف وهو الظاهر او مبتدأ الخبر مقدم تخصيص النكرة فصح كونها مبتدأ
وتقديره في بيان الغاية والموضوع والتعريف مقدمة كقولك في الدار رجل **قوله** بكسر الدال وفتحها انما قدم الكسر على الفتح
مع ان الفتح ظاهر بحسب المعنى وبحسب اللفظ لان المصنف رح في المطول اقتصر على الكسر وقال المقدمة من قدم بمعنى تقدم
فعلم انه مرضي المصنف فقدمه الشارح في شرح كتابه **اقول** وفي ذكر الفتح تعريض على من قال ان الفتح خلف اذ لا يظهر بطلانه وجه
قوله واما مقدمة العلم فهي ما يتوقف عليه الشروع آه قال المصنف في شرح الرسالة الشمسية بعد اثبات مقدمة الكتاب والطباع البعيد
الشارحون من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم وجه التوقف اما على التصور برسمه فليكون الطالب على بصيرة في طلبه
لاحاطته بجميع المسائل اجمالا حتى ان كل مسئلة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم واما على بيان الحاجة فلئلا يكون طلبه عبثا واما على بيان
الموضوع فلتمييز العلم المطلوب عنده ففيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على الشيء انه لا يمكن الشروع بدونه وظاهر ان شيئا مما
ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى ثم بين وجهه واطال الكلام **اقول** من عرف مقدمة العلم بما يتوقف عليه الشروع فانما اراد
بالتوقف المعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لامتنع فقوله المفهوم من توقف الشروع على شيء انه لا يمكن الشروع بدونه لا يضر لانه
مفهوم لغوي واما المنطقيون فيستعملون التوقف في كلا المعنيين كما يظهر من تتبع كلماتهم فالايراد عليهم بحمل كلامهم على لولاه لامتنع مع انهم
يبينون وجه التوقف وهو صريح في ان المراد بالتوقف ليس المعنى المذكور بعيد عن المحققين **قوله** وهي معرفة حده المراد منه مطلق
المعرف ليشمل الحد والرسم كليهما **قوله** وموضوعه اعلم ان التوقف على هذه الاشياء الثلاثة بمعنى ما يصحح للترتب للاحتياج اليها في تحصيل
زيادة البصيرة واما التوقف بمعنى لولاه لامتنع فانما هو على امرين الاول العلم بوجه ما فانه ما لم يعلم بوجه ما يمتنع تصور طلبه والا يلزم طلب
المجهول المطلق وهو محال الثاني التصديق بفائدة ما وقد اورد على الاول بعض السادات بان علوم النفس ان لم تكن متناهية
يلزم ان تكون قديمة مع انهم صرحوا بان الكلام في مباحث المقدمة مبني على كون النفس حادثة وان كانت متناهية في
جانب المبدء فان كان العلم الاول مسبوقا بعلم آخر لم يكن اولا والا تحقق التوجه نحو المجهول المطلق فكيف يصح الحكم باستحالته انتهى
اقول هذا ايراد قوي عند ارباب الظواهر وعندي ليس بشيء لانه على تقدير كون النفس حادثة لا يحصل لها اولا الا صور المحسوسات
البديهيات دفعة بدون الطلب ومن النظريات فان الصبي اذا خرج من مرتبة العقل الهيولاني يحصل له اولا صورة الام ثم صورة
الاب ثم ينتزع المعاني الجزئية عنه كوجود المحبة منهما وذلك لان النفس سواء كانت حادثة او قديمة لا بد لها من مرتبة العقل الهيولاني
فاذا زالت عنه هذه المرتبة لا يحصل له النظريات بل يحصل لها اولا بعض البديهيات من غير طلب فلم يلزم كون الاول ثانيا ولا التوجه
نحو المجهول المطلق وان استبعدت حصول الشيء بدون طلبه فادفعه بالرجوع الى وجدانك فرب اشياء لا تطلبها ولا تلتفت الى تحصيلها
تحصل لك بواسطة الحس والمشاهدة او غير ذلك ففيه من غير ان يصدر منك الطلب من جهتك فتصحيح لك رفع الجذر الا بكم
والايراد الاصم وتقريره ان عمرا مثلا اذا حصل في ذهنه اولا مفهوم المجهول المطلق فزيد مثلا لا يخلو اما ان يكون معلوما عنده او مجهولا
مطلقا على الاول ان كان معلوما بوجه آخر لزم خلاف المفروض اذ الغرض ان الحاصل الاول هو مفهوم المجهول المطلق ولم يحصل له سواه
الى الآن وان كان معلوما به اي بمفهوم المجهول المطلق لزم ان يكون مجهولا مطلقا لصدقه عليه وقد فرض انه معلوم وعلى الثاني يكون
مفهوم المجهول المطلق وجهاله وهو حاصل فيلزم كونه معلوما وقد فرضناه مجهولا مطلقا هذا خلف وقد اورد على الثاني بان يحصل لا حال

الافعال الاختيارية لا فائدة فيها وهي افعال النفس المختارة كاللعب باللحية فكيف يصح ان كل فعل اختياري لابد فيه من التصديق بفائدة ما واجيب عنه بان التصديق بالشيء لايستلزم ان يكون علم العلم به ايضاً حاصلاً فكثيرا ما نلاحظ الاشياء ونتصور ونصدق ونذهل عن حصول العلم فحصول العلم لايستلزم علم العلم فيجوز ان يكون هناك التصديق بفائدة ما ولا نعلم تصديقنا فان قلت كيف يتصور ان يحصل العلم ولا يحصل علم العلم فان علم العلم حضوري قلت انما الحضوري علم العلم الخاص واما علم العلم المطلق فلا وذلك لان العلم الحضوري انما يكون اذا كان المعلوم حاضرا وانما الحاضر هو الجزئي الخاص فيكون علمه حضوريا واما العلم المطلق فيحتاج في حصوله الى صورة حاصلة فيكون علمه حصوليا **قوله** هي طرف من الكلام **اقول** هذا اشارة الى ان مقدمة الكتاب يحتمل احتمالات ثلثة الالفاظ والمعاني ومجموعهما لان الكلام كما يطلق على الالفاظ كذلك يطلق على المعاني واما احتمال النقوش فساقط من البين سواء اخذت منفردة او مجتمعة فانها ليست بكلام ولا غرض يتعلق بها من المصنفين وانما يتعلق قصدهم بالمعاني اولا وبالالفاظ ثانيا ومن ههنا تتضح لك امران الاول انهم قالوا ان الكتاب يحتمل احتمالات سبعة وليس كذلك بل لايحتمل الا احتمالات ثلثة واما احتمال النقوش منفردة او مجتمعة فلا يعتد بها ولا يعد منها الثاني ان اسامي الكتب ليست موضوعة بازاء النقوش لا وحدها ولا مع غيرها بل بازاء الالفاظ والمعاني فان قصد المؤلف لايتعلق الا بهما ومن ههنا يظهر فساد ما اشتهر ان المقدمة فيها احتمالات سبعة كالكتاب فان الشجرة تنبئ عن الثمرة **قوله** ومقدمة العلم هي الادراكات آه **اقول** فيه اشارة الى دفع ايراد يرد على التعريف مقدمة العلم بمعرفة الحد والغاية والموضوع تقريره ان المعرفة انما تقال لادراك الجزئيات فكيف يصح معرفة الحد لانه كلي ووجه الدفع ان المراد من المعرفة ههنا الادراك مطلقا وهو اعم **قوله** يتوقف عليها ادراكات مسائله **اقول** فيه اشارة الى ان الموقوف عليه هو ادراكات الاشياء المذكورة والموقوف ليس نفس المسائل بل ادراكاتها فقول المصنف في بعض تصانيفه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله بحذف المضاف فلا يرد عليه انه صادق على المبادي **قوله** فلا يرد ما قيل القائل هو السيد السند وتفصيل المقام ان السيد السند اورد على المصنف في حواشي المطول ايرادين الايراد الاول ان التفتازاني نفى مقدمة العلم في شرح الرسالة واثبتها في المطول فبين كلاميه تدافع واجيب عنه بانه يجوز ان يكون اثبات مقدمة العلم في المطول على زعم القوم ورده بعض محشي المطول بقوله مقدمة العلم هي بعينها مقدمة الكتاب كما يدل عليه كلامه في شرح الرسالة وفي هذا الكتاب يدل على المغايرة فبين كلاميه تدافع ظاهر فاثبات مقدمة العلم على زعم القوم في هذا الكتاب لايدفع التدافع الواقع بين كلاميه انتهى **اقول** اما اولا فبان عينية مقدمة الكتاب بمقدمة العلم لاتثبت من شرح الرسالة فان المصنف عرف اولا فيه مقدمة الكتاب ثم اعترض على المريد بها مقدمة العلم المعرف بالحد المذكور في تعريفها كما لايخفى على من راجع اليها ولا يثبت منه ان المقدمتين متحدتان بل انما يثبت منه ان ما عرفوا به مقدمة العلم غير صحيح وليس فيه نفيها رأسا بل هو ساكت عنه واما ثانيا فبانه لو سلم انه نفى مقدمة العلم مطلقا في شرح الرسالة واثبتها في المطول فنقول انه وان كان تدافعا لكنه لايضر فان ما قال في شرح الرسالة مبني على تحقيقه وما قال في المطول موافق للقوم ولا حرج فيه فان كثيرا من المصنفين يحققون ما هو الحق عندهم في موضع ويطيعون المشهور في مواضع آخر ولا يعد هذا من التدافع الضار الايراد الثاني ان اصطلاح مقدمة الكتاب اصطلاح جديد واجيب بان ارباب التصانيف كثيرا ما قدموا في كتبهم قبل المقاصد طائفة من الكلام لينتفع الطالب بادراك معانيها فهذا الادراك مفهوم من كلامهم الا ترى انهم يطلقون لفظ الاول على طائفة من الكلام فكيف

قوله اراد ببعض تصانيفه المطول ... منه سلمه

قوله ومن ههنا تتضح ... وهو ان المصنف انما اثبتها في المطول مقدمة العلم ... الموقوف ... في تعريفها بمعنى الارتباط ونفي في شرح الرسالة ... المشهور ... منه سلمه

انكره السيد وتبعه بعض محشي المطول بان مراد السيد ان اثبات مقدمة العلم مغائر المقدمة الكتاب اصطلاح جديد اقول اقوم شيئون
مقدمة العلم قطعا ويذكرون في صدر الكلام طائفة من الكلام تنفع بما في المبحث والمرام ويطلقون الفن الاول على طائفة من
الكلام فعلم منه حال جواز اطلاق مقدمة الكتاب عليها ايضا فهذا ايضا ماخوذ من كلامهم وبحب ان يكون عين مرامهم وان
لم يكن مصرحا في كلامهم وبعد اللتيا والتي نقول الايراد الذي ذكره الشارح وحاصله ان المصنف جعل الامور الثلثة في المطول
نفسها مقدمة العلم وفي شرح الرسالة نفسها مقدمة الكتاب ليس مصرح في كلام السيد السند بل هو ماخوذ من ايراده الاول
لو حمل على المجمل الذي حمله بعض المحشين وقد عرفت حاله وقيل يمكن ان يقال ان المحقق الشريف عرع على ما في شرح الرسالة انه يلزم
ان لا يثبت عنده الا مقدمة الكتاب فيحتاج الى التكلف في العنوان وهو صريح في ان بناء الاعتراض على انه جعل مقدمة الكتاب
في شرح الرسالة ما جعله في المطول مقدمة العلم **قوله** وجعل في المطول نفسها مقدمة العلم واراد ادراكاتها الا انه تسامح في العبارة
الناظرون في كلام المحشي اوردوا عليه بانه لم يجعل في المطول نفسها مقدمة العلم بل فسرها بمعرفة الحد والغاية والموضوع فحمله بانه
تسامح في عبارة المطول لانه ذكر المعرفة ثم لم يلحق للشارح معرفة المعرفة **اقول** من الواجب ان يصرف عبارته من المحمل الخطأ
وان كان ظاهرا الى المحمل الصواب ان كان خفيا ما لم يكن فيه كثرة التكلفات فان من كان عبارته محتملة لالف معان يكون كل
منها خطأ الا الوجه يستحسن ان تحمل عليه فقوله وجعل في المطول نفسها اي نفس الادراكات مقدمة العلم فالضمير راجع الى الادراكات
لا الى الامور الثلثة ولما كان يرد عليه ان المصنف انما جعل في المطول مقدمة العلم معرفة الاشياء المذكورة لا ادراكاتها وبين المعرفة
والادراك فرق قال مجيبا عنه واراد اي من المعرفة ادراكاتها ليشمل ادراك الكلي والجزئي الا انه تسامح في العبارة فاطلق المعرفة
واراد بها الادراك ولم يصرح به فقوله واراد ليس من تتمة الدفع بل هو رفع لما يرد على الدفع وهذا التوجيه وان كان يأباه
ظاهر سوق العبارة ولم يحملها عليه احد لكن عندي لا باس لو حملت عليه وسوف يقبله من يسلك طريق السداد وان لم يقبله
من في قلبه الشر والعناد وصنعة الجدال والفساد فتشكر **قال** العلم بدء بالتقسيم قبل التعريف لعدم الاحتياج اليه فان التقسيم
يعلم منه تعريف المقسم ولما كان بيان الحاجة يحتاج الى عدة مقدمات ويجيء بيانها ومنها ان العلم منقسم الى التصور والتصديق
شرع فيه المصرح وما قال شارح المطالع من ان بيان التقسيم لا حاجة اليه في بيان الحاجة فبعيد عن المحصلين والعبد من المحققين
قوله هو الصورة الحاصلة آه اختلف في حقيقة العلم فقيل هو حصول الصورة من الشيء عند العقل فيكون العلم من مقولة
الاضافة وقيل العلم قبول النفس الصورة وقيل هو من مقولة الكيف فهو اما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
كما هو المشهور وقيل انه المذهب المنصور واما الحالة الادراكية التي قال بها المحقق الهروي وغيره وقد حققه في
تصانيفه بما لا يغني عن الحق شيئا والحق ان العلم حقيقة هو الصورة الكاشفة والقول بالحالة قول بلا دليل فان النظر
الدقيق يحكم بانا لا نعني من العلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا يشك في انها كافية في الانكشاف فهو العلم والعجب منه انه
اورد مثل هذا على شارح التجريد الجديد القائل بالجمع بين حصول الاشياء بانفسها وباشباحها في بعض تصانيفه ثم ادعى
وجود الحالة الادراكية ولم يدرك ان مثله يرد على مثله بل الدليل يدل على فقدان الحالة الادراكية على ما قيل فان الحالة
المذكورة منضمة او منتزعة فان كانت منضمة فاما ان يكون انضمامها مع النفس او مع الصورة على الثاني يلزم كون الصورة

يلزم كون الصورة عالمة وعلى الاول يرد عليه مثل ما اورده المحشي في الحواشي القديمة على شارح التجريد القائل بان في النفس امرين الماهية
والامر المغاير بانه احداث مذهب ثالث وجمع بين المذهبين على انه يظهر من الوجدان انه لا يحتاج الى حصول امر آخر بعد حصول
الصورة العلمية فلا يحتاج ح الى اثبات امر آخر مغاير الا ان يدل الدليل عليه ودونه خرط القتاد ودعوى البداهة لا تسمع وان
كانت منتزعة ويكون الصورة العلمية شرطا للانتزاع يلزم ان لا يكون العلم من مقولة الكيف حقيقة ودفعه بعض الكملة في شرح
سلم العلوم بانا نختار الانضمام ونمنع كفاية الصورة وحدها في الانكشاف لجواز ان يكون للصورة الحاصلة خصوصية خاصة
مع الحالة تكون بسببها منشأ الانكشاف ولو تنزلنا عنه فنقول انها من الصفات الانتزاعية ولا نسلم ان الانتزاعيات
لا تندرج تحت مقولة من المقولات لانهم عدوا الاضافة وغيرها من المقولات مع انها معنى عقلي انتزاعي فالقول بالتخصيص
كما هو المشهور ليس بصحيح ومن ههنا يستنبط ان ما زعم بعض المحققين من المتاخرين ان الامور العامة كلها لا تكون جوهرا ولا عرضا
فهو كلام مردود انتهى اقول في هذا الكلام خدشة من وجوه اما اولا فبان المورد يمنع على القائل بالحالة ويقول لا نسلم الاحتياج
اليها لم لا يجوز ان يكفي الصورة فلا بد له من دليل فمنع كفاية الصورة عليه تجويز ان يكون للصورة خصوصية مع الحالة بدونها لا يوجد
الانكشاف قول خارج عن قانون المناظرة فان المنع لا يمنع ويدفع الايراد الا اذا اورد الدليل على اثبات المدعى والتجويز والاحالة الى الوجدان
لا يقبله الوجدان واما ثانيا فبان اختيار انها من الصفات الانتزاعية توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله واما ثالثا فبان المورد لم يرد
بان الانتزاعيات ليست بداخلة تحت مقولة من المقولات حتى يرد عليه ان الصحيح انها ايضا داخلة تحت بعض المقولات انما
قال المورد انه ان كانت الحالة التي هو علم حقيقة انتزاعية لا يكون كيفا حقيقة مع ان العلم من مقولة الكيف وهو قول حق واما
رابعا فبان قوله ومن ههنا يستنبط الخ يستنبط منه ان ما ذهب اليه بعض المحققين من المتاخرين من ان الامور العامة كلها
لا تكون جوهرا ولا عرضا مبني على ان الامور العامة انتزاعيات والانتزاعيات ليست بداخلة تحت المقولة ولا يخفى على من
نظر كلامه واطلع على مرامه ان الهروي انما قال ما قال لانهم عرفوا الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود فيتبادر منه
ان الامور العامة احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها الا انها موضوعات لها وقد صرح به في حواشي شرح المواقف
فانظر فيها وفي حواشيها هذا ما خطر بالبال والله اعلم بحقيقة الحال والحاصل ان المذهب المنصور هو كون العلم من مقولة
الكيف وانه الصورة الحاصلة دون الحالة الادراكية فانه لم يثبت بعد دليل قوي على اثباتها ودعوى البداهة لا يعتد بها فلذلك
عرفه الشارح البارع بانه الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان قلت لا يشمل العلم بالكليات المرتسمة في العقل قلت عنده هنا عام
فيشمله ثم العقل يطلق على معنيين احدهما الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير وثانيهما الجوهر المتعلق تعلق التاثير فان اريد
الاول لا يشمل ح الحصولي القديم والحضوري ويكون مبنيا على ما اشتهر من اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث
واختاره الفاضل البهاري في بعض حواشيه اقول يلزم عليه ان لا يشمل علم العقول بالحوادث اليومية الذي يكون بحصول الصورة
فانه حصولي حادث بتة اللهم الا ان يقال بالمعية الدهرية وكون علمها ايضا قديما وان اريد الثاني لا يشتمل علم الواجب ولا العقل بالمعنى
الاول فلا بد ان يراد المعنى الاعم ثم اقول هذا التشقيق انما يجري في كلامهم واما في كلام الشارح فلا يجري الشق الاول لان التصور
والتصديق عنده يوجدان في الحصولي القديم ايضا كعلم العقول وقد حققه في الحواشي القديمة فاجراؤها فيه كما صدر من

بنحو الابتا ... حاصل عن التخصيص **قوله** المباينة من المساحة آه الايراد الاول وارد على لفظ حصول الصورة، والايراد الثاني على لفظ الثاني والثالث على اللفظ الثالث **قوله** على الاصح قال المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع ان المذهب المنصور قول الشيخ في الرسالة القطبية المعمولة لبيان التصور والتصديق ان العلم الفعال خبر اختيار الغير المنصور او ماول بان العلم حاصل بالاستعال ... وعليه رئيس الصناعة في الٓهيات الشفاء بان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن تشخصاتها فصور الجواهر جواهر ... الاعراض اعراض فان كانت صور الاعراض كيفا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فلا تكون كيفا فالحكم بان العلم كيف غير صحيح ... شارح التجريد بان في الذهن امرين احدهما المفهوم الكلي للمعلوم الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر وللذهن كيفية نفسانية ... عن وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية فما ... لبعض العلم حتى الزم كونه جوهرا وكيفا ما هو علم ... **قوله** قد اجمع الشراح والمحشون ممن نظر في كلامه على ان العلامة القوشجي قائل بالجمع بين مذهب حصول ... الاشياء باشباحها والنظر الدقيق يحكم بانه ليس جامعا بينهما فان الشيخ عند من قال بالوجود الذهني المغاير بحقيقته للمعلوم المشاكل له في الصفات وعنده الموجود الذهني هو المعلوم والكيفية النفسانية ... وليست بمشاكلة له في الصفات ... بحاله كما ان الحالة الادراكية عند من قال بها ليست بحاله ولا يبعد ان تحمل كلامه على الحالة الادراكية فالعجب غاية العجب ... حاصله انه جمع بين المذهبين ثم اورد عليه بانه قول بلا دليل ثم اثبت بنفسه الحالة الادراكية ... ان تحمل كلامه عليه فالايراد على كلام المحققين بحمله على ما ليس محمله بعيد عن المحققين واجاب عنه المحقق الشيرازي في ... شرح التجريد بان الجوهر ما وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ... واولا فان الماهيات وذاتياتها لا تختلف باختلاف انحاء الوجود ... قلب الماهية من المستحيلات واما ثانيا فبانه اذا وجد في الذهن فاما ان تنتفي الجوهرية اولا فان انتفت يرجع القول الى حصول الاشباح اذ لا نعني بالشبح الا العرض القائم في الذهن المغاير للمعلوم ذاتا المشابه له صفاتا واما ثالثا فبان مرتبة الماهية مرتبة المعروض ولا شك في ان المعروض مقدم على العارض فكيف تتصور تاخرها عنه او غيره الايرادات اورد الشارح المحقق في حواشي شرح التجريد والقائم لاصلها من الاصل ان جواب المجيب مبني على مذهب بعض الاشراقيين من ان لا ماهية للاشياء في نفسها فان وجد الشيء لا في موضوع كان جوهرا وان وجد في موضوع كان عرضا فيكون مرتبة الماهية ح متاخرة عن مرتبة الوجود ولا يلزم ح محذور من المحذورات سوى انه مبني على المذهب المرجوح ... حقيقة هي الحالة الادراكية وهي ليست الا كيفا والاتحاد انما هو بين المعلوم والصورة وانت قد عرفت ان الحالة الادراكية الانجلائية ما ثبت بعد وجودها ولم ينكشف العقلاء ولم يدرك انجلائها بل الدليل يدل على خلافه واجاب عنه المحقق الخفري بان العلم كيف بمعنى العرض العام وهو اعم من المقولة لان الكيف الذي هو المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء النسبة والانقسام ورده السيد الزاهد اولا بانا لا نسلم اطلاق القوم الكيف على غير المعنيين وثانيا انه ينتقض بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة والجواب عن الاول انه ماخوذ من كلام الشيخ الرئيس فانه ذكر ان العرض يطلق على معنيين الاول الموجود في الموضوع وثانيهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع والمقسم معتبر في الاقسام فيعلم ان

للكيف ايضا متعينين **اقول** واما الايراد الثانی فمشترک فانه يرد علی القائلين بوحدة معنی الكيف ايضا فما هو جوابهم فهو جوابه واجاب الشارح المحقق فی الحواشی القديمة بقوله اقول لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا علی سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالعينية ونظير ذلک ان المحققين كالمصنف وغيره علی ان العدد امر اعتباری مع تقسيمهم الكم الی المتصل والمنفصل مسامحة الثقة بما قرروه فی محله انتهی ويرد عليه ان تداعهم فی كون العلم من مقولة الكيف او الانفعال واستدلالهم علی ان العلم هو الصورة بكونه من مقولة الكيف وتقسيمهم مقولة الكيف الی الكيفيات النفسانية وغيرها مما يشهد انه كيف حقيقة **اقول** بعد اللتيا واللتی ان هذه الجوابات كلها لا تدفع الايراد الوارد علی القوم فانه يفهم من كلامهم ان العلم كيف حقيقة بمعنی المقولة وهو ليس الا الصورة الحاصلة المتحدة مع المعلوم وبعضها بتغيير مصداق العلم وبعضها بتغيير معنی الكيف وغير ذلک فان ارادوا من هذه الجوابات دفع الايراد الوارد علی القوم فلا تدفع والا فلا تنفع والجواب الدافع للاعضال الواقع للاشكال ما اجاب به رئيس الصناعة وهو ان الجوهر ماهية اذا وجدت فی الخارج يكون لا فی موضوع سواء كان فی موضوع اذا وجد فی الذهن او لا وهذه الصفة متحققة فی الصورة العلمية والعرض الموجود فی الذهن فلا تنافی بين كونها عرضا باعتبار الحال وهو وجودها ذهنا فی موضوع وكونها جوهرا بمعنی انها اذا وجدت فی الخارج كانت لا فی موضوع وهذا الجواب احسن الجوابات كيف لا وقد اجاب به معلم الحكمة ورئيسها وقد رأيت رسالة لشاه عالم قد زيفت هذا المقام باقوال واهية ومن اقوالها الباطلة ان ما وجد فی الذهن هو الصورة العلمية المتشخصة بتشخصات ذهنية وليس يمكن وجودها فی الخارج الا بانسلاخ التشخص الذهنی عن ذلک فكيف يصدق عليها انها اذا وجدت فيه كانت لا فی موضوع لامتناع وجودها فی الخارج **اقول** مدار الجوهرية علی صدق الشرطية وصدقها لا يستلزم ولا يقتضی صدق المقدم بل هو موقوف علی وجود العلاقة فمعناه لو وجدت فی الخارج كانت لا فی موضوع ولا شک ان الصورة العلمية كذلک وهو صحيح لا غبار عليه علی ان معنی هذه القضية علی ما ذكره الشيخ فی الهيات الشفاء ان هذه الماهية معقولة عن امر وجوده فی الاعيان لا فی موضوع ولا شک فی وجود هذا المعنی فيما نحن فيه فانظر الی القاصر كيف يعترض علی غير مبالاة علی الكاملين ولقد طولنا الكلام فی هذا المقام لانه تتزلزل فيه الاقدام وقد تزلزل فيه اقدام الاعلام **قوله** الذی هو اه **اقول** فيه اشارة الی ان من قال بان العلم هو الحصول مذهبه انه من مقولة الاضافة فتقرر ان العلم عند البعض كيف وعند البعض انفعال وعند البعض اضافة واما ما اشتهر من ان العلم فعل عند من قال بان العلم هو الحصول فلا صحة له واني انه لا يمكن ان يكون الحصول علما الا انه نسبة فتعجب ممن يقول بانه منشأ الانكشافات مع كونها امرا تابعا لملاحظة الطرفين وعدم استقلالها وفيه ما فيه **قوله** ولان المتبادر من صورة الشیء اه اورد عليه المحقق الهروی بان المتبادر من اضافة الصورة الی الشیء ليس ما قاله بل المتبادر منه الصورة المطابقة للشیء وان لم توجد المطابقة مع الواقع وتلک المطابقة شاملة للتصورات والتصديقات مطلقا والمطابقة التی لا تكون فی الجهليات المركبة هی المطابقة الواقعية واجاب عنه بعض الكملة بان مقصود المحقق ان التعريف بحصول صورة الشیء وان كان المتبادر منه مطابقتها المعلومها لكنه يوهم المطابقة بما فی نفس الامر ايضا وهو موجب لخروج الجهليات التی هی من افراد العلم **اقول** هذا الجواب ليس بصواب فان الشارح يقول ان المتبادر من صورة الشیء الصورة المطابقة والمتبادر من المتبادر والتبادر والايهام لا يذهب اليه وهم احد كما لا يخفی علی احد ومن ههنا اقترح لكسان الشارح لو قال ولانه يتوهم من صورة الشیء الصورة المطابقة لكفی لثبوت المرام وعصم عن الورود عليه **قوله** والآلات **اقول** فی زيادة هذا اللفظ

اشارة الى ان القوى الباطنة وسائط والآلات ليست بمدركات فان الادراك من شان ما وجوده له والقوى وجودها لانفسها بل لاستكمال غيرها وهو النفس فكيف تكون مدركة كما هو مزعوم البعض ومن ههنا يتضح لك ان ههنا ثلثة مذاهب الاول ان المدرك للجزئيات المادية هي الآلات اما النفس فهي مدركة للكليات والجزئيات المجردات الثاني ان المدرك للكل هو النفس لكن صور الجزئيات ترتسم في القوى وصور البواقي فيها الثالث ان المدرك للكل هو النفس وهو محل انتقاش الكل ولعل الحق هو الحول الثاني كما لا يخفى على العقل الرباني **قوله** هو مطلق آه اختلفت النسخ ففي بعضها وقعت العبارة هكذا وعلى هذا فالضمير اما راجع الى العلم فيكون تعريفا آخر للعلم او الى الصورة الحاصلة الواقعة في التعريف السابق فيكون توضيحا له صرفا له عما هو الظاهر الى ما هو المراد ويؤيده النسخة الاخرى التي وقعت فيها هكذا والمراد به مطلق الصورة الحاضرة عند المدرك وانما صرف التعريف المشهور المسوق الى المعنى المذكور لان الحصول الواقع في تعريف العلم يتبادر منه معناه الحقيقي فلا يشمل هذا التعريف العلم الحضوري وان اريد من الحصول الحدوث كما هو المتبادر على ما قيل لا يتناول العلم القديم ايضا وبالجملة لا يكون التعريف لمطلق العلم وينبغي ان يكون التعريف شاملا لجميع افراد المقسم عاما تاما ولذا عرف العلم المحقق البهاري في سلم العلوم بانه الحاضر عند المدرك **اقول** والعجب من البعض انه حمل الحضور في تعريفه على الحصول **قوله** الصورة الحاضرة عند المدرك قال المحقق الهروي يحتمل ان يكون بيانا للتعريف الاول فان الحضور والحصول كالمترادفين والشيء يسمى صورة من حيث الحضور العلمي لا من حيث الوجود الذهني كما يتوهم من كلام بعضهم والفلاسفة لا يتحاشون عن اطلاق العقل على الواجب حيث صرحوا بانه عقل وعاقل ومعقول انتهى **اقول** الاولى ان يقال انه صرف للتعريف المذكور من الظاهر الى المراد لانه بيان له فلا يحتاج الى التكلفات الباردة التي بعضها لا يتم وبعضها ليست بذاك **قوله** وهو في التصور بالكنه آه الحكم ان العلم ان كان بالذاتيات فان كانت مرآة لملاحظة المرئي فهو علم بالكنه ويختص بالنظريات والا فهو علم بكنهه فهو تمثل الشيء بنفسه في الذهن من دون لحاظ مرآتية الذاتيات ويختص بالبديهيات وتجويز المحقق الهروي وجود العلم بكنهه على تقدير كون كل من التصورات والتصديقات نظرية باطل وسياتي تحقيقه في موضعه ان شاء الله تعالى وان كانت بالعرضيات فان جعلت مرآة فهو علم بالوجه والا فهو علم بوجهه هذا هو المشهور واما الشارح فلا يفرق بين العلم بالكنه وبين العلم بكنهه ولا بين العلم بالوجه وبين العلم بوجهه فعنده ان كان علم الشيء بالذاتيات فهو علم بالكنه جعلت مرآة اولا والا فهو علم بالوجه سواء جعلت العرضيات مرآة او لا اذا عرفت هذا فاعلم ان كلام الشارح ان بني على تحقيقه فلا غبار عليه لان الصورة تكون عين المعلوم في العلم بالذاتيات وهو علم بالكنه وغيره في غيره وهو العلم بالعرضيات واما ان حمل على المشهور فيرد عليه ان الصورة كما تكون عين المعلوم في التصور بالكنه كذلك في العلم بكنهه فكيف يصح تخصيص العينية بالعلم بالكنه وادخال العلم بكنهه في غيره **اقول** عندي ان المراد من قوله غيره مقابله وليس المقابل التام ومضاده الا العلم بالوجه فيكون معنى الكلام سواء كانت عين ماهيته وهو في العلم بالكنه او غيرها وهو في العلم بالوجه وترك ذكر العلم بكنهه والعلم بوجهه احالة على المقايسة فان العلم بالكنه والعلم بكنهه سواسيان والعلم بالوجه والعلم بوجهه سيان واما التكلفات الباردة والتوجيهات اليابسة التي اوردها ناظر كلام الشارح في هذا المقام فمما لا يقبلها عقل العاقل اليافع فاحفظ هذا السلك لا تجده في غير هذا **قوله** غير الصورة الخارجية آه قال الشارح في المنهية علم العلم الحصولي علم حضوري بنفس هذا العلم كما بين في موضعه فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية انتهى آه وعلى هذا التعميم حاصله

ان العلم الحصولي الذي هو الصورة العلمية صفة انضمامية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الانضمامية حضوري لانه ان وجد اثر
من ذاتي او صفاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي وصفاتي كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر
الذي ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي ولما كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر من ذاتي
في ذاتي ولو احتيج في ادراكي لصفاتي الى ان يوجد منها اثر في ذاتي لتسلسل في ذاتي ولما ثبت ان علم العلم الحصولي علم حضوري يلزم ان
يكون الصورة الذهنية التي هي علم حصولي خارجية لانه معلوم بالعلم الحضوري وفي العلم الحضوري يكون العلم عين الصورة الخارجية وغير
خارجية لانه علم حصولي وفي العلم الحصولي يكون الصورة غير الصورة الخارجية فيلزم ان تكون خارجية وغير خارجية وكيف يمكن هذا الاجتماع واجيب عنه
بان المراد من الصورة الخارجية التي حكم عليها بان الصورة العلمية غيرها في العلم الحصولي الصورة الخارجية الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد من
الصورة الخارجية في كون العلم الحضوري عينها الصورة الخارجية بمعنى ما يترتب عليه الآثار ويخذو حذو الوجود الخارجي فان للوجود الخارجي
معنيين احدهما الخارج عن المشاعر والثاني ما يترتب عليه الآثار فالصورة الذهنية خارجية بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول وغير خارجية
بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلم يلزم الاجتماع الخارجية وغير الخارجية باعتبار واحد فلا محال الصغير فيه وبعد ذلك نقول ان لكلام الشارح
طريقين في حمله على المطلب لحاصل من الجواب احدهما ان المراد من الخارجية في الشق الاول الواقعة خارجة عن المشاعر والمراد بالضمير
الراجع اليها في الشق الثاني ما يترتب عليه الآثار بطريق صنعة الاستخدام وثانيهما ان المراد في كلا الموضعين ما يترتب عليه الآثار لكن الحكم
في الشق الاول بالغيرية باعتبار فرد واحد وهو الخارج عن المشاعر وفي الشق الثاني باعتبار كلا الفردين **قوله** وهو في العلم الحصولي
يستفاد منه ان المراد من الصورة الخارجية التي هي معلومة بالعرض فان الصورة التي هي معلومة بالذات لا تغاير بينها وبين الصورة
العلمية الا بالاعتبار ومن ظن التغاير الذاتي فقد ترك سواء السبيل **قوله** وسواء كانت في ذات المدرك اه هذا التعميم عند المشائين
واما الاشراقيون ومنهم صاحب الاشراق فقالوا ان العلوم الحاصلة بواسطة الحواس كالابصار مثلا علوم حضورية لا حصولية
قوله وسواء كانت عين المدرك اه لهذا الكلام محملان المحمل الاول ان يقرأ المدرك بالفتح فيكون المعنى سواء كانت الصورة
عين المعلوم كما في علم الباري تعالى بذاته يعني علمه الاجمالي او غيره كما في علمه تعالى الاجمالي بالممكنات لان الممكن غير الواجب فلا يرد ان
ح يكون التعميم عين التعميم الثاني كما اشار اليه بعض الافاضل لان المراد من الغيرية ههنا الغيرية بالذات وفي الثاني ما يشمل الاعتبارية ولكن اقول
يخطر بالبال ان الظاهر ان يراد في كلا الموضعين المدرك بالذات وبالعرض وكلا التقديرين لا يمكنان اما الاول فلانه لا اتحاد
بين العلم والمعلوم بالذات في علمه الاجمالي بسلسلة الممكنات لان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ليس الا الذات الحقة واما
الممكنات فهي معلومة بالعرض واما الثاني فلانه لا اتحاد بين العلم والمعلوم بالعرض في علمه الاجمالي بذاته لانه ليس ههنا معلوم بالعرض
المحمل الثاني الكسر في المدرك فلا يمكن ح ارادة العلم الاجمالي لعدم صحة التغاير بين العلم والمدرك في علمه بالممكنات فيراد العلم التفصيلي في كلا
الموضعين ولا شك ان الصورة التفصيلية في علمه بذاته عينه وفي علم الممكنات غيره وليس المراد منه الحصر حتى يرد ما اورده المحقق الزاهد وانه لا يجمعه
ح لعلم الواجب **قوله** وقد يخص ههنا اه تفصيل المقام انهم اختلفوا في ان العلم المقسم للتصور والتصديق المنقسمين الى البديهي والنظري
في فواتح كتب الفن هو علم حصولي او علم حضوري حادث او علم مطلق فقال بعضهم ان المقسم للتصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث
واختلفوا في علة التخصيص فقيل ان علة التخصيص انقسام العلم الى التصور والتصديق بناء على انهما لا يوجدان في العلم

له اي ذيهة
بالاجمال الا ان العلم
التفصيلي بالممكنات
يكون بالصور فان
قلت بالممكنات
الواجب بالغير وزيادة
علمه عليه ثابتة
صفة
الكل ل د
انما هي العلم الاجمالي
وهو عينه ولا يضر زيادة
العلم التفصيلي ١٢ منه
عه المراد به السيد
ابو الفتح ١٢ منه
عه اي السيد
الزاهد الهروي ١٢
منه سلمه

الحضوري والحصولي القديم فان التصور هو حصول صورة الشئ في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا شطرا او شرطا
والعلم الحضوري والحصولي القديم ليسا بذلك لهذين لانتفاء الحصول فيهما اما في الحضوري فظاهر واما في الحصولي فلان المتبادر منه حدوث الحصول
والقدم ينافيه واختاره شارح المطالع في بعض تصانيفه وقيل علة التخصيص انقسام التصور والتصديق الى البديهي والنظري
لان الحصولي القديم والحضوري ليست فيهما البداهة ولا النظرية فان البداهة وجودية كالكسبية فبينهما تضاد او عدمية
فبينهما عدم ملكة وهي الكسبية فلما لم يتصفا بالنظرية لانها تقتضي الترتب على النظر المستلزم للحدوث والحصول المنافي للحضور
والقدم لم يتصفا بالبداهة لان من شان عدم الملكة ان يكون محله قابلا للوجودي ومن شروط التضاد امكان التوارد من الجانبين
واختاره الشارح رح لانه لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق بالحصولي الحادث بل يوجدان في العلم الحصولي القديم ايضا
كما حققه في الحواشي القديمة فلا يكون انقسام العلم اليهما علة للتخصيص وقال بعضهم ان المقسم الحصولي مطلقا فيلزم عليه التخصيص
بالحادث عند التقسيم الثاني وقال بعضهم الضرورة ههنا الى التخصيص فان المقسم هو مطلق الشئ من حيث هو هو الذي هو هو مع الحملة
القدمائية ويصح اتصافه باوصاف افراده ومن ههنا يتضح ان معنى قول الشارح قد يخص آه ان المقسم قد يخص بالعلم الحصولي ولا
ثم يخص الحصولي بالحادث او يخص العلم بالحادث اولا ثم يخص الحادث بالحصولي كما يدل عليه تعليله بقوله معللا الخ **قوله** يجري في المطلق
اي مطلق الشئ الذي يوجد بوجود فرد ما وينتفي بانتفاء فرد ما لا الشئ المطلق الذي لا يوجد ولا ينتفي الا بوجود جميع الافراد وانتفاء ها وما قال
المحقق الهروي سلمه في حواشي شرح المواقف من ان المقسم هو المطلق فقد تسامح لان التقسيم ضم قيود متخالفة الى المقسم فلا يكون الا بان
يوخذ من حيث هو هو **قال** ان كان اذعانا للنسبة فتصديق ههنا مقامات المقام الاول اختلف في حقيقة التصديق في علم
ام لا فقيل انه علم كما ان التصور علم واليه ذهب جماعة المنطقيين وقيل انه ليس بعلم بل هو كيفية اذعانية تحصل بعد تصور اجزاء القضية
ويؤيده ما وقع في الشفاء والاشارات من تقسيم العلم الى تصور ساذج والى تصور معه تصديق وما قال المحقق الطوسي في
نقد المحصل ان التصديق والشك والوهم والتمني والاستفهام ونحوها ليست من الادراك بل من لواحقه وبهذا ارتفع
التدافع الواقع بين كلام الشيخ والطوسي وبين كلام الجمهور وذلك لان التصديق قد يطلق ويراد به الكيفية الاذعانية التي تحصل
بعد العلم وقد يطلق ويراد به العلم المكيف بهذه الكيفية فالتقسيم الى التصور الساذج والتصور معه تصديق كما وقع من الشيخ مبني على
الاول والتقسيم المشهور على الثاني كما حققه المحقق الهروي سلمه رح والحق انه لا ينبغي ان يحمل ما في الشفاء والاشارات على المعنى الاول
فانه ينافي تفسيره في كتبه الاخر وتقسيمه العلم الى التصور والتصديق بل يقال ليس مطلب الشيخ من العبارة المذكورة ان التصديق
ليس بعلم كما هو ظاهر بل انما اطلق بهذه العبارة لان العلم بان لست تصور لا خفاء فيه واما العلم بان لست تصديقا فقد يشك
فيه فكشف الغطاء عن حاله فاستقم ولا تزل وانظر الى ما قال الشيخ في المقالة الاولى من برهان الموجز الكبير العلم على
وجهين احدهما التصديق والآخر تصور والى قوله في اوائل برهان الشفاء العلم المكتسب بالفكر على قسمين احدهما التصديق والثاني
التصور والحق ان الكيفية الاذعانية التي تحصل بعد التصورات علم بل هو اقوى مراتبه والدلائل التي اوردها هؤلاء المستحدثون
كلها مخدوشة المقام الثاني قد علمت ان التصديق علم فههنا ثلث مذاهب المذهب الاول مذهب صاحب الكشف وصاحب المطالع
وغيرهما على ما يفهم من عباراتهم من ان التصديق هو التصور بشرط الحكم وهو وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه ظاهر عباراتهم فقد عرف

عله اي دونا تعلب الدليل الذي ١٢ منه سلمه

عله وهذا هو التحقيق وما اشتهر من ان الشئ المطلق يوجد بوجود فرد ما ولا ينتفي الا بانتفاء جميع الافراد فبنية ... منه سلمه

المقام الاول

عله اي السيد ... ١٢ منه سلمه

عله اي السيد ...

المقام الثاني

في الكشف تصوره مع الحكم وتبعه من المتأخرين ويرد عليه انه يلزم على ذلك ان يكون تصور الموضوع فقط تصديقا لانه تصور مجامع للحكم وكذا تصور النسبة وحدها وتصور المحمول وحده ويكون كل الاثنين ايضا تصديقا فيرتقي عدد التصديقات الى سبعة لان الحكم في كل واحد منها مجامع له خارج عنه والجواب بان المراد تصور معروض للحكم لا يشفي فانه لا يدفع كون التصورات الثلثة تصديقا وكذا كون تصور النسبة تصديقا لان المعروض للحكم هي النسبة وكذلك حمل المحشون عبارات المطالع والكشف ومن تبعه على مذهب الامام المذهب الثاني مذهب الامام وهو ان التصديق مركب من التصورات الثلثة والحكم وهو فعل عنده **اقول** وما يدل عليه بعض عبارات الحواشي الشريفية المتعلقة بشرح الرسالة الشمسية القطبي من ان التصديق عنده مركب من التصورات الاربعة ليس بصحيح ويرد على هذا المذهب ايرادات منها ما اورده بعض الكملة استاذ استاذ استاذي نور الله مرقده في شرح السلم بقوله اظن ان مذهب الامام لا يخلو عن تمحل لان اجزاء التصديق لا بد ان تكون علوما تصورية لان العلم منحصر في التصور والتصديق وجزء التصديق لا يمكن ان يكون تصديقا ولا شك ان التصورات كلها بديهية عنده وهو من الضروريات انه اذا حصل جميع اجزاء الشيء بالبداهة يصير ذلك الشيء بديهيا فيكون جميع التصديقات بديهية مع ان الامام لم يقل به انتهى والجواب عنه ما اورده زبدة المتاخرين استاذ استاذي نور الله مرقده في حواشيه المتعلقة بشرح السلم للقاضي الكوفاموي رح بانه لا يذهب عليك ان استلزام بداهة جميع الاجزاء بداهة الكل ممنوع والا يلزم ان لا يكتسب شيء من التصورات بالحد لان اجزاء الحد اما بديهية او نظرية على الاول يلزم من بداهتها بداهة الكل وعلى الثاني فالكلام في اجزاءه فيجب الانتهاء الى اجزاء بديهية فيلزم بداهة المركب منها ثم بداهة المركب من المركب وهكذا انتهى **اقول** وايضا التصديق عنده مركب من التصورات والحكم وهو فعل عنده وليس بتصور ولا تصديق فلا يكون جميع اجزاء التصديق بديهية عنده حتى يلزم كونه بديهيا ومن ههنا نظهر لك انه لا حاجة الى ان يقال ان الامام لم يقل بان التصورات كلها بديهية بل مراده ما يكون مغايرا للحكم وذلك لانك قد عرفت ان الحكم عنده ليس بادراك حتى ينحصر في التصور والتصديق ويحتاج اليه على انه لا يصح في نفسه ايضا لان استثناء الحكم غير مصرح في كلام الامام ولا مفهوم منه بل صرح في الاربعين وغيره ان التصورات كلها بديهية من غير تخصيص والدليل الذي اورده لمطلبه عام كما لا يخفى على من راجع الى تصانيفه ومنها انه يلزم عليه ان يكتسب التصور من الحجة وذلك لان الحكم تصور ويكتسب من الحجة واجيب عنه بانه يلتزم ذلك **اقول** هذا توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فان الحق ان الحكم عند الامام ليس بتصور بل هو فعل فنسبة التزام اكتساب التصور من الحجة اليه بهتان عظيم ومنها ان الامور الاربعة ان اخذت بلا هيئة كانت متعددة محضة فكيف تدخل تحت العلم الواحد وان اخذت مع الهيئة الاجتماعية يكون الاجزاء خمسة ولا يقول به والجواب عنه انه لا يدخل الهيئة الاجتماعية حتى يلزم ما يلزم بل توخذ من حيث العروض فلا يلزم ما الزم وبه يندفع ما اورده المحقق الجرجاني رح في حواشي شرح المطالع ان الهيئة ان لم تعتبر يلزم التكثر وان اعتبرت يلزم تركب التصديق من العلم والمعلوم ثم اقول اظن ان مذهب الامام قد توج تاج البطلان ولو لم يصرح بهذا المذهب في كتابه المحصل لكنا نأول فان التصديق لما كان مركبا من التصورات والحكم الذي هو فعل عنده يلزم ان لا يكون قسما من العلم لان المركب من الفعل والكيف لا يكون كيفا فتفكر لعل الله يحدث بعد ذلك امرا المذهب الثالث مذهب المتقدمين وهو الحق وهو ان التصديق عين الاذعان وهو بسيط والتصورات شروط وليس بكيفية لاحقة بل هو قسم من العلم والحكم والاذعان والاعتقاد والتصديق

تعبيرات معنونها واحد المقام الثالث ان الحكم يطلق على اربعة معان المحكوم به ووقوع النسبة اولا وقوعها والقضية من حيث اشتمالها على الربط وادراك وقوع النسبة اولا وقوعها والحكم الواقع في تعريف التصديق فسر بامور احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى آخر ايجابا او سلبا وثانيها بانه عبارة عن تعقل النفس ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وتفسيره بالنسبة في هذا المقام كما وقع من شارح المطالع في بعض تصانيفه غير مناسب ويتفرع على اختلاف تفسير الحكم اختلاف آخر وهو انه قيل ان الحكم فعل من افعال النفس وهو مذهب المتاخرين واختاره الامام وبين وجهه المحقق الجرجاني في حواشيه على شرح الرسالة بان الالفاظ التي يعبر بها عن الحكم من الانتساب والايقاع والانتزاع والايجاب والسلب ونحو ذلك تدل على ذلك فلذلك توهموا انه فعل ويرد عليه ان منشأ فهمهم لو كان كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متعدية فتفاسير التصور ايضا كذلك مع انهم لم يتوهموا انه فعل ومثل ذلك بعيد عن العقلاء فضلا عن الفضلاء ولو كان منشأ الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو من مقولة الفعل فذلك ابعد او بنا الاحكام على المعاني اللغوية مع الاغماض عن الاصطلاح بعيد جدا فالاوجه ما اورده الشارح المحقق في حواشيه على شرح الرسالة وهو انهم وجدوا في التصديق امرا زائدا على التصور وهو اطمينان النفس فحسبوا انه فعل صادر من النفس وقيل ان الحكم ادراك فان كيفا فكيف وان اضافة فاضافة وهو المذهب المنصور كيف لا والوجدان الصحيح يحكم بانه ليس هناك فعل زائد بل ليس للنفس الا قبول واذعان واعتقاد للنفس **اقول** ومن ههنا اتضح ان تفسير الحكم بالاذعان والقبول ليس بمخالف لتفسيره بتعقل ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بل مآلهما واحد كما اورده المحقق الهروي في حواشيه المتعلقة بالرسالة المعمولة لبيان التصور والتصديق على شارح المطالع مع ذكره تفسير الحكم بالتعقل من انه لا يخفى ان الاذعان والقبول ايضا من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع انتهى ليس بوارد المقام الرابع انهم قد اختلفت عباراتهم في تعريف التصديق فقال بعضهم هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ويرد عليه اما اولا فلان التعريف ليس بمانع لدخول التخييل فيه واما ثانيا فلان وقوع النسبة امر اضافي تقييدي فكيف يتعلق به التصديق وقال بعضهم هو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويرد عليه اما اولا فلانه يتوهم منه ان مفهوم ان النسبة واقعة او ليست بواقعة داخل في مفهوم القضية وذلك لانه متعلق التصديق وقد اشتهر ان متعلق التصديق جزء للقضية وليس كذلك فان جزءها هي النسبة الجملية المعبرة بهذه العبارة المفصلة واما ثانيا فلان النسبة واقعة او ليست بواقعة حملية فيخرج عنها التصديقات الشرطية على مذهب المنطقيين من ان الحكم في القضايا الشرطية ثبوت التالي على تقدير صدق المقدم لا ان الحكم في التالي والمقدم شرط او قيد للحكم كما ذهب اليه بعض اهل العربية المقام الخامس انه اختلف في متعلق التصديق فذهب المتقدمون الى انه النسبة الخبرية وذهب محقق صناعة الميزان الى ان المتعلق هو القضية الاجمالية الملتفت اليها اجمالا لا استقلاليا وفيه مذاهب اخر لا نضيع الوقت بذكرها اذا علمت مطالب المقامات فاعرف ان في كلام المصنف رح اشارات الاولى ان التصديق قسم من العلم الثانية ان الاذعان والتصديق والحكم معناها واحد الثالثة ان التصديق المنطقي هو بعينه التصديق اللغوي الرابعة ان متعلق التصديق هي النسبة الخامسة ان القضية لا تشتمل الا على النسبة الواحدة وهي النسبة التامة الخبرية فلذلك لم يقيدها بها كما ذهب اليه المتاخرون من التربيع فليصحح **قوله** لانه يدخل فيها التخييل آه هذا ايراد اولا ورد له فان التخييل ادراك

ووقوع النسبة اولا وقوعها والتعريف ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وبينهما بون بعيد لا يخفى **قوله** نوع آخر
من الادراك اه اختلفوا في ان التصديق والتصور متغايران نوعا ام لا فذهب المتاخرون الى انه لا تغاير بينهما نوعا وانما التغاير
بينهما بحسب المتعلق فان التصور غير صالح لان يتعلق بمتعلق التصديق والا لارتفع التغاير وهذا هو الذي اوقعهم في الورطة الظلماء اعني
القول بتربيع الاجزاء للقضية فانهم لما رأوا ان الشك تصور يتعلق الا بالنسبة جزموا بان في القضية نسبتين احدهما النسبة التامة
الخبرية التي هي متعلق التصديق وثانيتهما النسبة التقييدية وهي النسبة الحكمية التي هي متعلق الشك وغيره فعندهم من النسبتين تغاير
بالذات وتوجيه المحقق[١٢] الى ما وصى بان مقصودهم ان النسبة الواحدة يتعلق بها الشك من حيث انها نسبة بين الطرفين ويتعلق التصديق
بها من حيث انها تامة خبرية لا يصغى اليه فالحق ما ذهب اليه الاوائل من انه ليس للقضية الا نسبة واحدة فهي متعلقهما فلا تغاير
بينهما بحسب المتعلق انما التغاير بينهما بحسب الذات فالتصور والتصديق متباينان نوعا والادراك جنس لهما فان قلت حقائق
الاشياء يجوز ان لا تحصل في الذهن فوجدتها وكثرتها بعد تحت حجب الاستار مستورة قلت ان النسبة امر انتزاعي ولا
للانتزاعيات الا ما حصل في الذهن ويعلم بشهادة الوجدان انه لا يحصل عند تصور اجزاء القضية من النسبة الا امر واحد
فبعد حصول الطرفين لا يحتاج الا اليه فعلم ان لا جزء ههنا سواه فان قلت لا نسلم ان الادراك جنس لهما قلت الجنسية
والفصلية تمايزهما مشكل في الامور الحقيقية لان الجنس مشابه بالعرض العام والفصل نظير للخاصة وكذلك يتصعب الحكم
بالحقيقة واما الامور الاصطلاحية فلا تعسر فيها فالشيء الذي وقع في التعريف عاما يتصور انه جنس وما يميزه عن المشاركات فيه فصل فلا
مجال للمنع ههنا فاحفظ هذا فانه سينفعك في كثير من المواضع **قوله** كما يشهد به الوجدان هذا اسلم من تكلف الاستدلال عليه بان
للتصور لوازم ليست للتصديق وللتصديق لوازم ليست للتصور وتخالف اللوازم يدل على تخالف الملزومات حقيقة لانه يرد
عليه ان دلالة تخالف اللوازم على تخالف الملزومات انما هي اذا كانت للماهية وليس مسلم لم لا يجوز ان يكون لوازم التصور والتصديق
لوازم الصنف فلا يلزم الا تخالفهما صنفا فيجاب عنه بان المنع مكابرة فان اللوازم المذكورة لوازم الماهية الا ترى ان حقيقة التصديق
بما هي تابى عن تعلقه بمفهوم غير مستقل بخلاف التصور ولعله من البديهيات ولما كان اول هذا الدليل الى دعوى البداهة احال
الشارح من الابتداء الى الوجدان **قوله** متعلق ايضا بما يتعلق به التصديق ههنا شك مشهور للفاضل الاسترابادي وهو ان التصور[١٢]
اذا تعلق بما يتعلق به التصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم والمعلوم مع انكم قلتم انهما متخالفان نوعا وهذا الشك مبني على ثلث مقدمات
كما قال المحقق البهاري في منهيات السلم الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه المقدمة ليست مبنية على حصول
الاشياء بانفسها كما تفوه به الفاضل السنديلي في شرح السلم فان للشيء ايضا اعتبارين فهو في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن العوارض
معلوم وهو من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية علم فيتحد العلم والمعلوم على هذا التقدير ايضا لان المراد بالمعلوم
في مسئلة الاتحاد هو المعلوم بالذات لا ما قصد تصوره فانه مغاير للعلم على كل تقدير الثانية ان التصور يتعلق بكل شيء
الثالثة انهما متباينان نوعا **اقول** بل هو مبني على خمس مقدمات فالرابعة ان حصول الاشياء بانفسها فانه لو كان حصول
الاشياء باشباحها لا يلزم الاتحاد العلم الذي هو الشبح المكتنف بالعوارض والمعلوم الذي هو الشبح من حيث هو هو
والتخالف انما هو بين ماهية التصور والتصديق واتحادهما ليس بلازم الخامسة ان المتحد مع المتحد متحد فان التصور اذا تعلق بمتعلق

الفاضل احمد علي السنديلي

التصديق اتحد معه والتصديق ايضا يتعلق به ويتحد معه فما تحد الثم لو قررت الشبهة باعتبار نفس التصديق لما احتيج الى المقدمة الخامسة
فالقول بان الشك مبنى على ثلث مقدمات ليس بصحيح واجيب عن الشك المذكور بوجوه منها انه لا يلزم الاتحاد التصور والتصديق
الخاصين والتنافي انما هو بين مطلقيهما وفيه ان التباين النوعي ينافي الاتحاد مطلقا ومنها ان التصديق ليس بعلم فلا يكون متحدا
مع متعلقه فلا يلزم ما يلزم وفيه ما قد عرفته ومنها ان الاتحاد في مسئلة الاتحاد مختص بالعلم التصوري فالعلم التصديقي لا يتحد مع
المصدق به وفيه انه لا مساغ للتخصيص في القواعد العقلية ومنها ما قال المحقق[1] البهاري في السلم وعلمه على ما تفردت به
هو ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم ثم بعد
التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت بالصورة بوجودها الانطباعي خلطا ابطيا
اتحاديا فتلك الحالة تنقسم بالذات الى التصور والتصديق انتهى وانت خبير بان هذا التحقيق يظهر منه ان العلم والمعلوم حقيقة
ليسا بمتحدين انما الاتحاد بين العلم الذي ليس بعلم حقيقة وهي الصورة والمعلوم فانها انما صارت علما لان الحالة قد خالطته
وهو مخالف لهم فانهم قائلون بان العلم هي الصورة العلمية حقيقة ويتحد العلم الحقيقي مع المعلوم فهذا التحقيق ارفع لمذهبهم لا دفع
للايراد الوارد عليهم وما قال القاضي[2] الكوفاموي في شرح السلم من ان الاحتمال العقلي يكفي للموجه المجيب ان لم يوجد التصريح
منهم كما يشعر اليه قول المصنف ثم بعد التفتيش انتهى فبني على ما اقول ان المجيب اخذ مذهبا آخر وسلك مسلكا آخر كيف
يكون مجيبا للايراد الوارد على مذهبهم بل انما هو ابطال مذهبهم وما قال من ان القول بالحالة وان لم يكن مصرحا في كلامهم لكنه
يجب ان يكون عين مرامهم فعجيب فانه لا اثر لها في كتبهم بل قد صرحوا بان لا وجود في الذهن الا للصورة العلمية ثم العقل يجعل
لها مرتبتين مرتبة المعلوم ومرتبة العلم وهو مبدأ الانكشاف واعجب من ذلك ما قال كما يشعر اليه قوله ثم بعد التفتيش آه فان معناه
التفتيش عن النفس لا التفتيش عن كلامهم فانه لا اثر في كلامهم لهذا نعم تصريحه في كتب السيد[3] الزاهد الهروي ولا يعتد به لانه اول
من ابتدع بهذه البدعة السيئة وخالف القوم بلا دليل شاف واجاب عن الايراد المذكور باختراع الحالة فيرد عليه ما يرد على المجيب
قوله اعني النسبة واقعة اوليست بواقعة هذا هو مختار القدماء ومختار محقق[4] صناعة الميزان ان المتعلق هو الصورة الاجمالية
للقضية واختار المحقق[5] الهروي انه الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وغيرهم ذهبوا الى غيره ولكل وجهة هو موليها **قوله**
فيتعلق اي التصور الساذج بكل شيء حتى بنفسه ونقيضه على بعض التقادير واما التصور المطلق المرادف للعلم فيتعلق بنفسه وبنقيضه على
كل تقدير **قال** وتقسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر هيهنا مطالب المطلب الاول ان الاقتسام كالتقاسم
ان يقسم الشخصان شيئا بينهما على ما يستفاد من الصحاح فيكون المعنى ان كل من التصور والتصديق يقسم الضرورة والاكتساب
بينهما واما قول الشارح اي يأخذ آه فليس معناه ان معنى الاقتسام اخذ القسمة اذ المعاني اللغوية لا دخل فيها للعقل بل لا بد من
النقل من كتب اللغة وكتب اللغة لا تساعده بل هو بيان حاصل المعنى قال القاضي[6] المدراسي لما كان المتبادر من تقاسم
التصور والتصديق الضرورة والاكتساب بينهما ان يأخذ كل واحد من كل واحد قسما من القسمين وهو خلاف المقصود ففسره المحشي
بالاخذ اللازم انتهى المطلب الثاني ان القسمان لما خوذان اما التصور الضروري والكسبي وكذا التصديق بان يؤخذ الضرورة
بمعنى الضروري والاكتساب بمعنى الكسبي او ضرورة التصور واكتسابه وكذا التصديق ولا يخل بالمقصود لانهما اذا اقتسما الضرورة

[1] اي مولانا محب الله البهاري ١٢ منه سلمه
[2] اي القاضي محمد مبارك الكوفاموي ١٢ منه سلمه
[3] اي السيد باقر داماد ١٢ منه سلمه
[4] اي السيد الشريف ١٢ منه سلمه
[5] اي القاضي ايضا عليه الرحمه ١٢ منه سلمه
[6] المطلب الاول
المطلب الثاني

والاكتساب يحصل المقصود فان التصور اذا اخذ ضرورة التصور واكتسابه لزم انقسامه الى الضروري والكسبي وقس عليه التصديق ومن
ثمه يتضح لك ان قول الشارح اي الضروري وقوله اي المكتسب بالنظر اما تفسير لقسيم التصور والتصديق الماخوذ واما تفسير للضرورة
والاكتساب وهو الاظهر لاحتياج الاول الى المسامحة فان القسم هو التصور الضروري لا الضروري الا ان يجعل اللام للعهد المطلب الثالث
ان لفظ الضرورة الثاني بمعنى البديهي او البداهة كما عرفت واللفظ الاول يعني بالضرورة يتعلق بالاقتسام ومعناه ان الاقتسام
بديهي لا حاجة في اثبات الاقتسام اليهما الى دلة اوردوها ومقدماتها كلها مخدوشة وسيجي بيانه المطلب الرابع ان قوله بالنظر حاجة
اليه فان النظر معتبر في تعريف الاكتساب فهو اما تصريح لما علم ضمنا او حمل للاكتساب على معناه اللغوي وهو مطلق التحصيل وعطف ذكره
الى تعريف النظر قوله اي يأخذ كل من التصور والتصديق آه ههنا احتمالات تسعة وذهب البعض الى البعض حتى اختار الامام
الرازي بداهة جميع التصورات مستدلا بان التصور لو كان مكتسبا فان لم يكن مشعورا به اصلا يمتنع طلبه لاستحالة طلب المجهول المطلق
وان كان مشعورا به كان تصوره حاصلا فكيف الطلب فان قلت نختار الشق الثاني ولا يمتنع طلبه لان المطلوب غير الوجه المعلوم قلت
ان الوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم فعاد الايراد واورد على الامام مثل ذلك في التصديقات مع انه قائل بكون بعضها كسبيا فاجاب
في كتابه الاربعين بان بينهما فرقا وهو ان التصديق امر زائد على تصور الطرفين والنسبة فيجوز ههناك الكسب لان التصديق مجهول
من حيث انه تصديق ومعلوم من حيث التصورات بخلاف التصور فانه يستحيل ان يكون الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه
وانت خبير بان الفرق بعد خفي فان التصديق من حيث ذاته مجهول او من حيث التصور معلوم فالوجه المجهول مجهول والمعلوم معلوم
فان وجه الامام بان المطلوب لما كان معلوما من وجه طلب جميعه من وجه مجهول وجهالة هذا الوجه لا يضره وكذا معلوميته
الوجه الاول فلا يلزم طلب الحاصل ولا طلب المجهول المطلق يجاب بمثل ذلك في التصورات ثم الظاهر ان مراد الامام من بداهة
جميع التصورات ما هو ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع حصوله كحقيقة الواجب تعالى شانه قوله بديهي فان قلت اذا كان
بديهيا كيف يستدل عليه الشارح بقوله فان كل عاقل آه قلت هذا تنبيه لا استدلال على ان البديهي هو الانقسام واما
ثبوت البداهة له فنظري البتة فاستدل عليه بقوله فان كل عاقل آه واراد به من هو من اوساط الناس لئلا ينتقض بصاحب القوة
القدسية وصاحب البلادة قوله لدار قيل الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب ويرد عليه ان قوله اما
بمرتبة اما متعلق بالتوقف او بيتوقف وعلى كلا التقديرين يبقى احد التوقفين غير مفصل مع انه في صدد التفصيل ثم لا يصح ان يكون
توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة تعريفا للدور المصرح مع ان الظاهر انه يقصده بذلك اما على الاول فلانه يندرج فيه
توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب واما على الثاني فلانه يندرج فيه توقف الشيء بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة واحدة وكل
منهما دور مضمر واجاب عنه المحقق الشيرازي في حواشيه على شرح الرسالة الشمسية القطبي بان هذا من باب تنازع العاملين على
معمول واحد وتقدير الكلام ان الدور هو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف
في كلتا الصورتين بمرتبة واحدة كان الدور مصرحا وان كان كلاهما او احدهما بمراتب كان مضمرا ورده الشارح المحقق في حواشيه
على الشرح المذكور بانه يخرج عنه توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمراتب وبالعكس لعدم دخولها في شقي الترديد بل الحق ان
قوله بمرتبة متعلق بيتوقف والمراد بالتوقف الاول ايضا التوقف بمرتبة لانه المتبادر عند الاطلاق واورد عليه الفاضل المنتو

المطلب الثالث

المطلب الرابع

١٤ هذا هو الذي اختاره البعض ثم انه لا يجب ... عند المحقق الذي ...

١٤ الذكور ...

١٣ المراد به مولانا محمد صدر الدين الشيرازي صاحب ... المحقق ...

١٥ المراد به الفاضل ... ...

في حواشيه على الشرح المذكور بان التبادر ممنوع فان المتبادر معناه الحقيقي وهو اعم من ان يكون بمرتبة او بمراتب اقول التبادر في قول الشارح المحقق باعتبار ان الاقل متيقن فيسبق الذهن اليه فلا يرد ما اورده قوله والتسلسل وهو باطل ببرهان التضايف والتطبيق واستلزامه للمدور وغيرها قوله لما احتاج آه فيه بحث لان معنى البديهي ما لا يحتاج الى نظر فيتحد المقدم والتالي ويجاب عنه بان المعتبر في المقدم عدم احتياج التصور والتصديق في حصولهما الى الفكر وفي التالي عدم احتياجهما فاين الاتحاد قوله على امتناع اكتساب التصديق من التصور وفي بعض النسخ وقع بعده قوله وبالعكس قوله على ما هو المشهور هذا متعلق بكلا التوقفين فتخصيصه متعلقا بالثاني كما وقع من المحقق الهروي ليس كما ينبغي اقول اما تعلقه بالاول ففيه ثلث احتمالات على ما حصل لي ولم يسبقني في هذا احد قبلي الاحتمال الاول ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب احدهما من الآخر مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه يتم على تقدير انتفاء اكتساب التصور من التصديق وبالعكس سواء كان ممتنعا اولا كما افاده الشارح المحقق في بعض حواشيه ورده الفاضل المنصور في بعض حواشيه بان فيه نظرا اذ على تقدير جواز اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وعدم وقوع شيء من ذلك يقع الدور والتسلسل مع جواز عدم وقوعهما الا انه يلزم ويجب فلا يصح انه يلزم الدور والتسلسل والمعتبر في الدليل لزوم احدهما انتهى اقول انا سلمنا ان المعتبر اللزوم لكن لا مطلقا بل اللزوم عند وجود المقدم اما عند بعض اهل العربية فلان الحكم وان كان في تالي القضايا الشرطية عندهم لكن المقدم يكون شرطا له وقيدا واما عند المنطقيين فالحكم ليس في التالي اصلا بل الحكم انما هو بين المقدم والتالي باللزوم او الانفصال وبالجملة لا يعتبر في التالي وجوده بنفسه بل من حيث انه مقيد بالمقدم او هو شرط له عند بعض النحويين وعلى تقاديره عند المنطقيين فالحكم بلزوم الدور والتسلسل انما هو على تقدير وجود المقدم المأخوذ مع عدم اكتساب احدهما من الآخر او هو قيد فيكون المعنى لو كان الكل من كل منهما نظريا ولم يوجد اكتساب احدهما من الآخر يلزم وجود الدور والتسلسل ولا يعتبر وجودهما في نفسه حتى يلزم ما يلزم فاحسن التدبر وتشكر الاحتمال الثاني على تقدير وجود وبالعكس في نسخة الشرح ان معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس مشهور واما النظر الدقيق فيحكم بانه لا يتوقف الا امتناع اكتساب التصديق من التصور ولا يتوقف على العكس فانه لو لم يمتنع اكتساب التصور من التصديق يلزم الدور والتسلسل بناء على ان التصديق الكاسب للتصور يحتاج الى تصور الطرفين والنسبة على تقدير نظرية الكل وهي نظرية على هذا التقدير فلزوم احد الامرين بحاله الاحتمال الثالث على نسخة وبالعكس ايضا ان يكون معناه ان توقف الاستدلال على امتناع اكتساب كل منهما من الآخر مشهور والنظر الدقيق يحكم بانه لا يتوقف على شيء منهما اما على امتناع اكتساب التصور من التصديق فلما مر واما على امتناع اكتساب التصديق من التصور فلان اكتساب التصديق من التصور فعل اختياري يتوقف الشروع فيه على التصديق بفائدة ما وهو نظري على ذلك التقدير فيدور او يتسلسل على تقدير الاكتساب ايضا ثم هذا كله بحسب الظاهر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاحتمالات خمسة ثلثة على تقدير وجود وبالعكس في الكتاب واثنين على تقدير عدمه فاحسن التفكر وانظمه في سلك نظائره واما تعلقه بالثاني فمعناه ان توقف الاستدلال على حدوث النفس مشهور والا فيستقيم الدليل على تقدير قدمه ايضا وذلك لوجهين الاول ما بينه الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن اكتساب شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكسب لم يحصل شيء من الاشياء بالوجه سواء كان النفس قديمة او حادثة وسيجيء ماله وما عليه فانتظره ومقتضاه الثاني ما اقول من ان النفس وان كانت قديمة

فلا تخلو عن مرتبة العقل الهيولاني وهذه المرتبة معراة عن العلوم سوى ادراك النفس ذاتها وقد تقرر في موضعه ان النفس اذا انتقلت من
هذه المرتبة الى مرتبة العقل بالملكة ادركت الجزئيات المحسوسة ثم ينتزع عنها المعاني الجزئية فنقول اذا انتقلت النفس منها
وادركت صورة الام اولا وهي على هذا التقدير نظرية يتوقف تحصيلها على تحصيل مباديها الغير المتناهية فمباديها
الغير المتناهية ان لم يحصل جميعها قبل هذه المرتبة يلزم حصول المعرف مع عدم حصول المعرف والا فلا يكون هذه الصورة
اول المعلومات له هذا خلف فاذن ثبت انه لا يمكن نظرية الكل على تقدير القدم ايضا ثم هذا كله اذا تعلق قوله على ما هو المشهور
بالتوقف وعندي احتمال آخر وهو انه متعلق بالتوقف عليه يعني ان الامتناع والحدوث مشهور ولم يقم بعد دليل قوي
عليه اما الامتناع فقد اوردوا عليه دلائل كلها مجروحة منها ما اورده رئيس الصناعة في الشفاء لامتناع اكتساب التصديق
من التصور ان المفرد ان اخذ مع وجوده ويكون كاسبا فلا يبقى مفردا بل يكون مركبا والا فوجوده وعدمه بالنسبة الى التصديق
سواء فليس له دخل في وجوده فلا كسب اورد عليه الشارح المحقق في بعض حواشيه اما اولا فبانا نختار الشق الاول والمفرد
من حيث وجوده الذهني يفيد التصديق من غير ان يعتبر وجوده معه حتى يصير مركبا واما ثانيا فبانه منقوض بكسب التصور من المفرد
ومنها ما قيل ان التصور متساوي النسبة وجودا وعدما الى التصديق فانه قد يوجد معه وقد يوجد بدونه وكل ما هذا شانه لا يكون
كاسبا وفيه انه ان اراد ان نسبة التصور الى وجوده هي نسبته الى عدمه فذلك غير ظاهر وان اراد ان التصور كما يتعلق بوجود
التصديق كذلك يتعلق بعدمه كما هو الظاهر من كلامه فمسلم لكن فقدان الترجيح غير ظاهر ومنها ما قيل لاثبات العكس ان كاسب
التصور معرف وكل معرف محمول لكن التصديق ليس بمحمول فليس بمعرف ويرد عليه ان كون كل معرف محمولا ممنوع انما المحمول
المعرف بالذاتيات والعرضيات وليس منحصرا فيهما فان ميزان افادة شيء لشيء هو العلاقة الخاصة بينهما بها يستفاد تصوره
منه ولا دليل على انحصارها في الامور المباينة فيجوز ان يكون بعض الامور المباينة الغير المحمولة مفيدة للتصور بسبب علاقة
خاصة يكون بينهما اما قرع سمعك ما قال رئيس الصناعة الشيخ ابو علي من ان التحديد كما يكون بالاجزاء الذهنية كذلك
يكون بالاجزاء الخارجية ومن ثم قيل ان مذهب حصول الاشياء باشباحها هو الحق فان قلت قد عرفوا المعرف بالمقول لافادة
تصوره قلت هو عين النزاع ومنها ما اورده المحقق الهروي في حواشي هذا الشرح ولا نضيع الاوقات بذكره فان مقدماته
كلها سخيفة جدا ومقدوحة اوهن من نسج العنكبوت كما لا يخفى على من نظر فيه واما حدوث النفس فقد ذهب اليه المشاؤن ومنهم
ارسطو وتابعه الشيخ الرئيس والفارابي وغيرهم واوردوا عليه دلائل مقدماتها مجروحة كما فصل في موضعه فاحفظ هذا التحرير
في هذا المقام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو العزيز العلام قوله لا يتم الا بدعوى البداهة اراد به اعم من دعوى البداهة
ودعوى بداهة البداهة ليصح اول دعوى البداهة الى دعوى نفس المطلوب والا فدعوى بداهة المقدمات لا يستلزم الا نفس
المطلوب لا دعوى بداهته كما لا يخفى قوله فظهر ان الاستدلال آه اقول المراد به ما الاستدلال المذكور او مطلق الاستدلال على
هذا المطلب فقد استدل على امتناع نظرية الجميع بوجوه اخرى منها ما اورده المحقق الهروي من انه يلزم على تقدير نظرية الكل ان لا
نظري اصلا لان الحركة الفكرية حركة اختيارية لا بد فيها من التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وهما نظريان على ذلك التقدير
فلا يحصل نظر اصلا فضلا عن ان يحصل نظري ومنها ما اورده الشارح المحقق في بعض حواشيه من انه على تقدير نظرية الكل لا يمكن

اكتساب كنه شيء من الاشياء، واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل بالوجه ايضا اما الملازمة الثانية فلان ما هو وجه لشيء فهو كنه لشيء آخر ولا اقل من ان يكون كنها لنفسه ولافراده واما الملازمة الاولى فلان حصول الكنه مسبوق بحصوله بالوجه لان الشيء ما لم يعلم بالوجه لم يعلم بالكنه وحصوله بالوجه على هذا التقدير المفروض موقوف على صرف الزمان من الازل الى الآن المفروض حصول الكنه فيه في تحصيل المبادي لان مباديها كلها نظرية سواء كانت النفس قديمة او حادثة فاذا استوعب تحصيل الوجه من الازل الى الحين المفروض فيشرع في تحصيل الكنه في ذلك الحين وذلك الى زمان متناه فكيف يمكن اكتساب كنهه فيه والمفروض حصوله فيه فعلم انه لا يمكن حصول الكنه اصلا على هذا التقدير فلا يحصل الوجه ايضا واورد عليه اما اولا فبما اورده بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون بعض العلوم التي تحتاج اليها في تحصيل الكنه هو بعينه شيء من المبادي التي تحصل بها الوجه سابقا فالملازمة ممنوعة واجاب عنه المحقق الهروي بان المرآة والمرئي في التصور بالكنه متحدان بالذات وتغايران بالاعتبار وفي التصور بالوجه بالعكس فكيف يتصور اشتراك المبادي **اقول** المجيب غافل وذلك لانه يشترط في العلم بالكنه وبكنهه ان يتحد المعرف والمعرف بالذات فلا يكون العرضي داخلا فيه واما العلم بالوجه فيتغايران فيه بالذات فله صورتان الاولى ان يكون جميع المبادي عرضيات له والثانية ان يكون بعضها عرضيات وبعضها ذاتيات كالتعريف بالجنس القريب والخاصة والجنس البعيد والخاصة وغير ذلك ولهذا جعلوا التعريف بالخاصة مع الجنس القريب وغيره رسما وح يتصور ان يشترك بعض المبادي بان يكون مبدءا لكنهه مبدءا لوجهه ويكون وجهه مركبا من هذا المبدء ومن غيره فيكون المجموع متغايرا وبالجملة لا يلزم ان يكون كل واحد من اجزاء الوجه متغايرا حتى يقال ان الاشتراك باطل فان مبدء الكنه متحد معه فكيف يكون مبدءا لوجهه بل يجب ان يكون مجموع المعرف مغايرا ولا شك ان المركب من المتحد والمغاير مغاير فح يتصور الاشتراك فهذا الجواب لا يدفع الايراد بل الحق في الجواب ما **اقول** ان اشتراك بعض المبادي لا ينفع فان المبادي الباقية الغير المشتركة ايضا نظرية فكيف يمكن حصول النظري في الحين ولا يمكن اشتراك جميع المبادي لعدم امكان اجتماع التغاير والاتحاد فاغتنم هذا البيان لعلك لا تجده في كتب علماء سابق الزمان واما ثانيا فبما اورده المنصور في بعض حواشيه من انه يجري ما في بيان اثبات الملازمة الاولى في اثبات عدم حصول الوجه ايضا فلا وجه للتخصيص **اقول** ليس للتخصيص اثر في كلام المستدل وانما لم يذكره لان كل جديد لذيذ واما ثالثا فبما اورده المحقق الهروي من ان علم الوجه في التصور بالوجه علم بكنهه فلا يمتنع التصور بالوجه على تقدير نظرية الكل لعدم توقفه على تحصيل مباد غير متناهية وانما يلزم ذلك لو كان علم الوجه في العلم بالوجه علما بالكنه وليس كذلك فان المتصور بالكنه وبالوجه مقصودان بالذات والوجه والكنه بالعرض فلو كان علم الوجه في علم الشيء بالوجه علما بالوجه او بالكنه يلزم ان يكون المقصود بالعرض مقصودا بالذات وهو باطل وانت تعلم ما فيه من الاختلال لان التصور بكنهه يكون في البديهيات فعلى تقدير نظرية الكل تجويزه من المزخرفات وما ذكره من الدليل لا يصح لان اجتماع المتنافيين باعتبارين لا يمتنع واما رابعا فبما اورده المنصور ايضا في حواشيه بقوله قوله وذلك في زمان متناه عجيب اذ اكتساب كل نظري لا محالة في زمان متناه سواء كانت العلوم باسرها نظرية او لا انتهى **اقول** لا يدعي الشارح ان اكتساب النظري في زمان متناه لا يكون في غير هذا التقدير بل مطلبه ان اكتساب النظري يكون في زمان متناه البتة وهذا لا يمكن على التقدير المفروض وهذا الاعتبار عليه فانظر الى هذا المورد كيف تعجب من قوله ولم يدر ان كل من يسمع كلام

عه اي البعض ابو الفتح سلمه ١٢
عه اي السيد الزاهد الهروي ١٢ منه سلمه
عه اي الفاضل غياث المنصور ١٢ منه سلمه
عه اي السيد الشريف ١٢ منه سلمه
عه اي الفاضل غياث المنصور ١٢ منه سلمه

يتجه من قوله منها ما اورده المحقق الهروي من ان التصور في التعريفات واحد يتعلق بالمعرف بالكسر بالذات وبالمعرف بالفتح بالعرض فعلى تقدير الدور يكون كل واحد من المعرف والمعرف متصورا بالذات وبالعرض بالنسبة الى الآخر وعلى تقدير التسلسل يكون كل من التصورات الغير المتناهية متصورا بالعرض فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات فنظرية كل من التصديقات تستلزم الدور والتسلسل المستلزمين لعدم حصول شيء منهما اذ لم يحصل شيء منهما لم يحصل التصديق اصلا وفيه خلل اما اولا فلان كون التصور واحدا في التعريفات من مخترعاته تحكمية بدون دليل فانه وان سعى سعيا بليغا في اثباته لكنه لم يثبت بعد واما ثانيا فبانه على تقدير الدور ايضا يتحقق لزوم كون الشيء الواحد متصورا بالذات ومتصورا بالعرض باعتبارين ولقد اشبعنا الكلام في هذا المقام فانه مقام مزلة اقدام الاقوام وقد تزلزل فيه اقدام الاعلام **قوله** الضرورة والاكتساب بالنظر العلم المنقسم الى الضروري والبديهي ما يكون ممكن الحصول فيخرج ما يمتنع كتصور حقيقة الواجب تعالى صرح به في شرح المواقف **اقول** لا حاجة الى التخصيص فانه يصدق عليه حد النظري كما لا يخفى **قوله** ويرد عليه آه واجاب عنه المحقق الهروي بان المراد بالحصول الواقع في تعريف النظري مطلق الحصول وفي تعريف البديهي الحصول المطلق فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر وان كان فرد منه والبديهي ما لا يتوقف حصوله المطلق على النظر بان لا يتوقف جميع افراده عليه **اقول** المراد بالتوقف ح هو المعنى الحقيقي يعني لولاه لامتنع او بمعنى المصحح لدخول الفاء فان اريد الثاني فيؤل هذا الجواب الى الجواب المذكور في الشرح وسيأتي بيانه فليكتف ح بذلك القدر واي حاجة الى اخذ مطلق الحصول في تعريف النظري والحصول المطلق في تعريف البديهي وان اريد الاول يبقى الايراد وذلك لانه لا يصدق على شيء انه يتوقف مطلق حصوله على النظر بمعنى لولاه لامتنع اذ ما من تصور وتصديق الا ويمكن حصوله بلا نظر فلا يتوقف فرد من افراده حصولا على النظر **قوله** بل بالحدس فلا يصدق التوقف عليه وهو المأخوذ في تعريف النظري قال الشارح المحقق في بعض حواشيه ولو قيل النظري ما حصل بالفكر والبديهي ما حصل بدونه لم يتوجه السؤال انتهى واورد عليه الفاضل المنصور في بعض حواشيه بانه يلزم ان يكون المطالب ح قبل الحصول خارجة عنهما وذلك خلاف ما اجمع القوم عليه انتهى **اقول** التعريف المذكور مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض كما هو مختار الشارح فلا ضير في كون المطالب المعلومة قبل العلم بها خارجة عنهما بمعنى انه لا يصدق عليهما النظرية ولا البداهة بالذات وكونه خلاف اجماع القوم غير ظاهر فانهم قد اختلفوا فيما بينهم ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات او للمعلوم فمن قال انهما صفتان للعلم بالذات لم يتصف المعلوم بهما عنده بالذات وانما يتصف بالعرض بعد حصول العلم به فتفكر فيه فانه دقيق **قوله** بانها تكون بديهية بالنسبة اليه آه هذا الجواب مبني على اختلاف النظرية والبداهة باعتبار الاشخاص والاحوال بعد اخذ التوقف بالمعنى المشهور **قوله** اذ حصول تلك القوة لكل فرد ممكن يرد عليه اما اولا فبان امكان حصولها لكل فرد ممنوع فانه ان اريد بالامكان الوقوعي كما هو الظاهر فظهر المنع وان اريد به الامكان الذاتي فهو ايضا ممنوع كيف وما يمكن للطبيعة من حيث هي هي لا يلزم ان يمكن لكل فرد من افراده واما اخذ امكان الطبيعة فبعيد جدا واما ثانيا فبان العلم الحاصل بالنسبة الى الفاقد نظري بشرط الفقد فيكون نظريا بالنسبة اليه ولا يصح ح امكان حصوله بغير نظر وقد اورد الشارح

له اي السيد الزاهد ١٢ منه سلمه
عليه اي السيد الزاهد ١٢ منه سلمه
عليه اي الفاضل غياث المنصور ١٢ منه سلمه

في بعض تعليقاته بهذين الايرادين ثم قال هو رد بانه يلزم ح ان يكون النظريات التي هي في غاية الخفاء بديهية بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد الانسان انتهى وقال بعض الافاضل يمكن دفعه بانه انما يلزم ذلك لو كان المراد بتوقف الحصول في النظريات التوقف في الجملة اما بحسب الذات او بشرط الاحوال المقارنة وكذا المراد بعدم توقفه عليه وكان الاعتبار بقيد الحيثية اما اذا كان المراد بالتوقف التوقف بشرط الاحوال المقارنة وعدم توقفه عليه بهذا الشرط فلا يلزم ذلك مع ان بعده ممنوع نعم هو تكلف بعيد انتهى

اقول ههنا جوابان الجواب الاول باخذ الشرط في النظري فقط وتقريره ان فاقد القوة علومه نظرية بشرط الفقد وان كانت بديهية بالنسبة الى ذاته بناء على ان حصول تلك القوة لكل فرد ممكن وهذا هو الذي اجاب به الشارح واورد عليه ما اورد والجواب الثاني باخذ الشرط في كليهما وتقريره ان ذلك العلم بالنسبة الى العالم بشرط الفقد نظري وبشرط الوجدان بديهي وهذا هو الذي اختاره الدافع وانكر لزوم ما لزم فليس ما اورده الدافع دفعا لايراد الشارح وانما هو دفع من الجواب الآخر كما لا يخفى على من تبصر **قوله** فانهم جوزوا آه اعلم ان للاستناد الى علتين مستقلتين ثلثة صور الاولى استناده اليهما على سبيل الاجتماع الثانية استناده اليهما على سبيل التعاقب الثالثة الاستناد على سبيل المبادلة فالاولى والثانية باطلان قطعا والثالثة اختلف فيها والحق ما ذهب اليه الشارح في حواشيه القديمة وغيرها انه ايضا باطل وخصوصية العلتين ملغاة وانما الاستناد الى القدر المشترك **اقول** وهذا في كل معلول سواء كان كليا او جزئيا فانه لا يمكن استناد الشيء الواحد الى العلتين المستقلتين في الكلي ايضا بالدليل الذي اورده لذلك فما تفوه به بعض السادات من ان استناد الشيء الواحد الى العلتين المستقلتين انما يمتنع اذا كان جزئيا حقيقيا واما اذا كان كليا فلا نسلم ان استناده الى علتين مستقلتين ممتنع واين الدليل على ذلك انتهى من العجائب ثم الدلائل المورودة على بطلان الصور الثلث في مقامها انما تنهض اذا اخذ التوقف بالمعنى الحقيقي واما لو اخذ بالمعنى المصحح لدخول الفاء فلا يمتنع ح استناد المعلول الواحد الى العلتين المستقلتين على سبيل التبادل وهذا هو الذي يرجع تجويزهم استناد المعلول الى العلتين مبادلة اليه وحاصله انهم جوزوا تعدد العلل المستقلة على سبيل التبادل فلو اخذ التوقف بمعناه المشهور لما صح هذا التجويز فلا بد من ان يراد منه التوقف بمعنى المصحح لدخول الفاء ليصح ذلك القول منهم فانه لا شك في انه يترتب المعلول على كل واحد منهما بمعنى انه وجد فوجد وان لم يتوقف عليه بمعنى الموقوف عليه التام والقول بان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع حصوله بدونه كما صدر من المحقق الهروي وتبعه تلميذه الكوفاموي في منهيات شرحه لسلم العلوم كما هو دابه بعيد عن المحصلين فضلا ان من يشار اليه بانامل اصابع المكملين فان قلت ان اريد من الترتب مطلق التعقب يكون التأخر الزماني ايضا داخلا فيه وان اريد به العلاقة الذاتية فهو التوقف بالمعنى الاول قلت المراد من الترتب الترتب الذاتي لكن بحيث لا يصير الى حد يكون وجود المعلول ممتنعا بدونه فيه فالمراد به العلاقة الذاتية التي تصحح لتوقف المعلول على العلة توقفا ناقصا ولا تصل الى حد الامتناع بدونه **قوله** سلمنا ذلك آه هذا الجواب مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وحاصله انا سلمنا ان التوقف بالمعنى الحقيقي لكنا نقول ان العلم الحاصل بالنظر والحاصل بالحدس متغايران تشخصا فليس ههنا علم يمكن كونه حاصلا به وبدونه فما حصل بالنظر يصدق عليه انه يتوقف على النظر وما لم يحصل به بل حصل

بالحدس يصدق عليه انه لايتوقف على النظر اقول يرد عليه ان حصول القوة القدسية لكل فرد ممكن فالعلم الذي حصل بالنظر لشخص لايصدق عليه انه يتوقف على النظر بمعنى انه لولاه لامتنع لانه يمكن ان يحصل له القوة القدسية فيحصل له ذلك العلم بالحدس فاين التوقف و الجواب الجواب ثم ما اختاره الشارح من ان العلم هو الذي يتصف بالبداهة والنظر حقيقة دون المعلوم هو الحق و مشرب المستحدثين مستحدث و اليه يشير تقسيم القوم العلم الى التصور و التصديق و تقسيمها الى البديهي و النظري و لعله من البديهيات قوله فالامر عليه اهون اقول الحق ان الفرق تحكم لانه يرد عليه ان احتياج الفاقد في تحصيله الى النظر لايصح لانه يمكن حصول القوة القدسية له فيمكن ان يحصل هذا العلم بالحدس لايحتاج في تحصيله الى النظر بمعنى لولاه لامتنع التحصيل و ما اورده الناظرون لبيان الاهونية بجملته ممنوع و عندي ان المراد بالاهونية انه لايلزم ح في دفع الوارد اختيار اختلاف النظرية والبداهة باختلاف الاشخاص فتفكر فيه فانه دقيق و بالتامل حقيق فيما في شرح مرقاة المنطق لبعض الافاضل ان هذا القول من الدواني مما لايدري محصله الى آخره قوله من هذا البحث آه اقول اشارة الى البحث الذي حرر في هذا القول من اوله الى آخره حيث علم من هذا التحرير كلا ان النظرية والبداهة يختلفان باختلاف الاشخاص و الاحوال فانه قد علم من الجواب الاول للايراد الوارد على التعريف المشهور اختلافهما بحسب الاشخاص و علم من بيان اهونية التعريف الآخر اختلافهما بحسب الاحوال فعلم من مجموع البحث مجموع الامرين و من ههنا يندفع ما اورده بعض الافاضل من ان المراد بهذا البحث ان كان البحث المتقدم فهو غير ظاهر و ان كان المراد الفرق المذكور بين الاحتياج و التوقف ففيه بحث انتهى و اشار بقوله فتامل الى ان الاختلاف مما ليس بذاك بل الحق انهما لايختلفان و انهما من صفات العلم لا المعلوم لانه المكتسب بالذات اقول ولايرد عليه ما اورده الفاضل المنصور في بعض حواشيه من انه يلزم ح ان يكون المطالب كلها قبل تعلق العلم بها خارجة عنهما فلا تكون نظرية و بديهية و ذلك لان القائل بكونهما من صفات العلم يلتزم ذلك و اي عائبة فيه قوله و هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول فيه اشارة الى ان الفكر فعل من افعال النفس قوله بل التقسيم فيه اشارة الى ان من خصص سببية تعريف النظر بالنظري فقد بعد كل البعد قوله اي ما حصل صورته في العقل المراد به النفس ففيه اشارة الى وجه اختيار المعقول على المعلوم من ان النظر يختص بالكليات فان الاكتساب لايكون بالجزئيات قوله لتحصيل المجهول اي يكون الغرض من الملاحظة تحصيل المجهول بتمامه فلابد من ان يراد بالملاحظة ملاحظة جميع مايحتاج فيه فلا ينتقض بملاحظة احدي مقدمتي الدليل او بعض اجزاء المعرف بالكسر لان هذه الملاحظة لايحصل منها المجهول بتمامه قوله والمشهور في تعريفهما اي عند المتاخرين و اما المتقدمون فقد عرفوه بمجموع الحركتين الواقعتين عند تحصيل المجهول قوله ترتيب امور المراد بها مافوق الواحد و اللام في ليتادي للغرض و لايجب ان يحصل عقيبه فلا ينتقض بالدليل الفاسد قوله لايتم بعضه و بعضه يفضي الى تكلف اما الجواب الاول فهو مردود اما اولا فبان الوجه الذي علم به المطلوب سابق على تحصيله فلو كان داخلا في تعريفه لزم تحصيل المحصول و اما ثانيا فلانه لاترتيب بينه و بين المفرد و اما ثالثا فلما قاله المحقق الجرجاني انه يلزم على هذا اعتبار العرض في الحد التام في ماذا اعلم بالعرض و هو باطل اتفاقا قال بعض الافاضل فيه نظر اما اولا فلانا لانسلم ان الصورة المذكورة حد تام لجواز ان يكون رسما تاما اكمل من الحد التام و الحد التام انما يتحقق في ما اذا

[illegible] ذاتياته واما ثانيا فلانه لو سلم ان الصورة المذكورة حد تام فلا نسلم انه يلزم اعتبار الوجه العرضي [illegible] المتصور بالوجه العرضي واستحالته ممنوعة واما ثالثا فلان مدار الحد التام اصطلاحا على كون المبادي [illegible] المطلوب تصوره بوجه ذاتيات صرفة لا على كون المرتبة مطلقا ذاتيات فلا يقدح ح في الحد التام كون [illegible] الوجه عرضيا انتهى اقول الوجوه الثلثة كلها مردودة اما الوجه الاول فانهم صرحوا باجمعهم ان المعرف اذا [illegible] الفصل القريب مع الجنس القريب فهو حد تام ويشتمل على جميع الذاتيات ولابد من كونه متحدا ذاتا مع المعرف [illegible] المذكور حد [illegible] التحصيل واما الوجه الثاني فلان المتصور بالوجه العرضي هو المطلوب وكيف يكون داخلا في تعريف [illegible] الثالث فلان العرضي الداخل في الامور المرتبة اما ان يكون له دخل في تحصيل المجهول اولا فان كان يلزم [illegible] بالعرضي دالا فادخاله فيه لغو لاطائل تحته واما الجواب الثاني فهو مخدوش اما اولا فبانه ان اريد ان التعريف [illegible] المشتقات فالحصر ممنوع وان اريد الاكثر الاغلب ان التعريف بغير المشتق وان كان في مادة واحدة يكفي في [illegible] واما ثانيا فلانه لا ترتيب بين الذات والصفة ولا يرد ما اورده المحقق الجرجاني في حواشي شرح المطالع من ان اشتمالها على [illegible] مقبول لانه ان اعتبر مفهوم المشتق يلزم دخول العرض العام في تعريفه وان اعتبر شئ له الصفة فهو المصدر [illegible] في ثبوت المشتقات لموصوفاتها فيلزم الانقلاب وذلك لانا نختار الشق الثاني وحكم لزوم الانقلاب [illegible] بسبب الذهول عن القيد كما لا يخفى واما الجواب الثالث فيه وعليه انه لا ضرورة الى القرينة لان المعتبر المساوات [illegible] بحسب المفهوم واما الجواب الرابع فهو مفض الى التكلف اقول [illegible] البسيط [illegible] كاسبا والنزاع لفظي فمن قال بانه لا يكون كاسبا اراد انه لا كسب معتبرا ههنا فانه لا ينضبط [illegible] التعريف بالمركب ليس للاختيار والصناعة مدخل فيه ولهذا الوجه لم يعتبره المتاخرون عند تعريف النظر وان جوزوا التعريف بالمفرد قوله معلوما كان او مظنونا يشير الى وجه اختيار المصنف المعقول على المعلوم بانه بظاهره لا يشتمل المظنون وغيره فان العلم يتبادر منه الاعتقاد الجازم بخلاف المعقول قوله هو التوجه نحو المعلوم فيه اشارة الى ان المعلوم كما يقابل المظنون كذلك يكون بمعنى المعقول ايضا قوله السياق يعني الكلام التحتاني وهو قوله وقد يقع فيه الخطاء فان الخطاء انما يكون في الافعال الاختيارية ويمكن ان يكون المراد منه سوق الكلام لان المتبادر من كل فعل الاختيارية قوله فافهم اقول هو اشارة الى جواب الايرادين الواردين في هذا المقام احدهما ان تعقل المبادي الكثيرة في آن واحد ليس بمعقول وثانيهما ان الترتيب يقتضي الزمان فكيف يحصل في الآن والجواب ان المراد بالتعقل تعقلها على وجه الاجمال والوحدة لا من حيث التفصيل والكثرة والمراد بالترتيب الترتيب الذاتي فافهم قال وقد يقع آه قد ههنا للتحقيق كما اختاره الشارح اقول ويجوز للتقليل ليكون اشارة الى ان وقوع الخطاء وان كان قليلا يكفي في ثبوت الاحتياج الى المنطق قوله فاحتيج آه فرع الاحتياج [illegible] وقوع الخطاء اشارة الى عدم كفاية الفطرة الانسانية وانما يثبت الاحتياج الى قانون لان المقصود بيان الحاجة الى المنطق وحصول القدرة التامة على اكتساب النظريات بان يكون كلما ورد عليه فكر تمكن من معرفة الصحيح والخطاء ومن البين انه لا يحصل الا بالقانون الكلي دون الجزئيات الخاصة فلا يرد ح انه لا يثبت

مما ذكرنا ان الاحتياج الى المو... د الجزئية لا الى القانون والمطلوب هذا لا ذاك **قوله** كما نشاهده منا ومن غيرنا فيه اشارة الى ان لا خطأ فى حكم وقوع الخطأ بل هو بديهى نشاهده منا ومن غيرنا **قوله** احكام الجزئيات ان اريد بها جزئيات موضوعها يحتاج الى حذف المضاف اليه وان اريد بها فروع القاعدة لم يحتج الى هذه المؤنة **قوله** وهذا التقرير واف لا حاجة فيه آه ليس اورد على دليل الحاجة الى المنطق انه لم لا يجوز ان يكون الفطرة الانسانية كافية فى العصمة عن الخطأ فلا حاجة الى القانون اجاب بعضهم عنه باثبات ان الفطرة الانسانية غير كافية فثبت الاحتياج الى المنطق والشارح لما رأى انه لا حاجة اليه قال ان التقرير المورد لاثبات الاحتياج الى المنطق كاف لا يحتاج فى دفع الايراد الوارد عليه الى اثبات عدم كفاية الفطرة الانسانية اذ وقوع الخطأ فى الفكر كاف فى استلزام الاحتياج الى العاصم وان لم يثبت عدم كفاية الفطرة وذلك لان المراد بالاحتياج الى المنطق اما انه لولاه لامتنع او معنى الاحتياج فى الجملة فان اريد الثانى فظاهر انه لا حاجة الى اثبات عدم كفاية الفطرة لانها وان كفت فلا يضر الاحتياج بالمعنى المذكور اذ لا شك ان للمنطق دخلا فى الجملة فثبت الاحتياج اليه فى الجملة وكفى التقرير وان اريد الاول فنقول سلمنا ان الفطرة الانسانية كافية لكن لا معنى لكفايتها الا ان يميز الخطأ عن الصواب والقشر عن اللباب وذلك لا يمكن الا بان يدرك الفطرة ان الخطأ فى الفكر بأى سبب وقع ليجتنب منه فى الفكر الآخر ومعرفة هذا من فروع المنطق فالفطرة وان كانت كافية لكن يحتاج الى تعيين طريق الخطأ ولا نعنى بالمنطق الا هذا فثبت الاحتياج الحقيقى اليه على كل تقدير ومن ههنا اتضح ان القول الشارح اذ وقوع الخطأ فى الفكر كاف آه محمل كما ذكرته وان هذا الكلام بتسليم كفاية الفطرة الانسانية ومن ههنا يظهر لك امر آخر وهو انه خالف داب المناظرة حيث قدم الجواب بطريق التسليم على العلاوة التى هى منع للكفاية بسند وقوع الخطأ شائعا **قوله** اذ لا حاجة اليه فى بيان الحاجة لان الاحتياج الى المنطق انما تثبت بثلث مقدمات الاولى ان العلم منقسم الى التصور والتصديق الثانية ان بعض كل منهما نظرى يحتاج الى النظر الثالثة انه قد يقع فيه الخطأ وما فى شرح المطالع من ان انقسام العلم الى التصور والتصديق مستدرك ليس بصحيح واما حديث ان المنطق ليس كله بديهيا والا لاستغنى عن تعلمه ولا نظريا والا لدار او تسلسل فبعضه نظرى يكتسب من البعض البديهى فانما اوردوه لدفع المعارضة المشهورة وفيه اشارة الى ان ايراده فى المتون المبنية على الاختصار والاكتفاء على المطالب ليس بلائق ففيه تعريض على صاحب الرسالة ومن تبعه حيث اوردوا هذا الحديث وثمة حديث آخر ذكروه فى الشروح وهو ان المنطق على ثلثة اقسام قسم منه بديهى وقسم منه نظرى لا يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الكلية جزئية وقسم منه نظرى يقع فيه الخطأ كالحكم بانعكاس الموجبة الضرورية فانها تنعكس عند بعضهم الى الضرورية وقيل الى المطلقة العامة وقيل الى الممكنة العامة والعاصم عن الخطأ انما هو القسمان الاولان واما القسم الثالث فليس بعاصم ثم عصمة المنطق بالنسبة الى الخطاء الواقع فى الصورة والمادة كليهما فان مبحث الصناعات كافل للخطاء المادى وباقيه ضامن للخطاء الصورى فمن قال ان المنطق ليس بعاصم عن الخطاء الواقع فى المادة لم يعصم عن الخطاء فى هذا الحكم **قوله** فان قلت وقوع الخطاء بالفعل آه هذا منع استلزام وقوع الخطاء الاحتياج الى القانون بسند ان الخطاء لما لم يكن الا فى فكر جزئى لم يحتج الا الى جزئى ايضا وهو لا يستلزم الا معرفة الطرق الجزئية الفكرية وليست الحاجة

الى المنطق الذي هو قانون كلي فانه ما لم يعرف الطرق الجزئية لم يتميز القشر عن اللباب واجاب عنه المحقق الهروي بان وقوع
الخطأ بالفعل في فكر جزئي يستلزم احتمال وقوعه في الافكار كلها وهو يستلزم الاحتياج الى العلم بالطرق الفكرية وموادها
على الوجه الكلي وانت تعلم ما فيه لان وقوع الخطأ بالفعل لا يستلزم الاحتمال في كل الافكار ولو سلمنا فنقول المثبت للاحتياج
انما هو الوقوع لا مجرد الاحتمال ولئن تنزلنا عنه فاحتمال الخطأ في كل فكر فكر انما يستلزم الاحتياج الى طريق طريق لا الاحتياج
الى القانون كما لا يخفى **قوله** ولئن تنزلنا عنه فنقول آه هذا منع آخر وحاصله ان الاحتياج انما يلزم الى الاعم من الوجه الكلي
والوجه الجزئي واما الى الوجه الجزئي خاصة فكلا وحاشا شتان بين حمل المنعين منعا واحدا فقد بعد كل البعد **قوله** وقوع الخطأ بالفعل يستلزم
آه اي وقوع الخطأ عن الفضلاء المتصدين للاحتراز عن الخطأ يستلزم عدم بداهة جميع الطرق فمنع الاستلزام كما وقع من شارح
المطالع بعيد عن الفضلاء **قوله** وقد يبين آه وذلك لان العلم بحال الكلي من احوال الجزئيات الذي هو الاستقراء او العلم
بحال الجزئي من حال جزئي آخر مندرج تحت كلية الذي هو التمثيل من الظنيات وانما المفيد لليقين هو البرهان **قوله** وفيه
نظر وله جواب نقل عنه هو انا لا نسلم ان وقوع الخطأ بالفعل يستلزم عدم بداهة الجميع ولئن سلمنا فلا نسلم ان العلم
اليقيني بالجزئيات لا يحصل الا من قبل الكليات لانه يجوز ان يكون العلم بالجزئيات يقينيا فمنع عدم الاستنباط من الكليات
والجواب انه لا شك ان العلم من قبل الكليات اصون عن الخطأ الواقع في الفكر فقد ثبت الاحتياج في اكتساب المطالب
الى القانون لاصونية الذهن عن الخطأ في الفكر وهذا القدر كاف للاحتياج انتهى قال بعض الافاضل اقول الجواب محل
مناقشة لان كون العلم بالكليات اصون عن الخطأ في الفكر غير بين ولا مبين سيما اذا كانت تلك الجزئيات بديهية اولية
اقول ليس مراد الشارح المحقق ان العلم بكل جزئي وان كان بديهيا من الكليات اصون عن الخطأ فان هذا شيء لا يقول
به العاقل فضلا عن من يشار اليه باصابع الانامل بل المراد به ان العلم بالجزئيات النظرية من قبل الكليات اصون عن الخطأ
من علمها بالجزئيات وهذا مما لا شك فيه فالايراد ليس بوارد **قال** وموضوعه لما فرغ عن بيان الحاجة المتضمن
للتعريف شرع في بيان الموضوع الذي به يمتاز العلوم بعضها عن بعض وههنا فوائد الفائدة الاولى ان مسائل العلوم
لا تتمايز الا بتمايز الموضوعات واورد عليه ان التعريف بالرسم يستلزم العلم بالخاصة وهي مما يفيد تمايز العلوم فيما بينها قطعا
فلا يصح القول بان تمايز العلوم انما يكون بتمايز الموضوعات والجواب عنه ان تصور العلم بخاصته لا يتميز عن العلم الآخر فان
بعض المسائل تكون مشتركة ككروية الارض فانها من مسائل العلم الطبعي اذا استدل عليها بالبرهان اللمي ومن مسائل العلم
الرياضي اذا استدل عليها بالبرهان الاني وقد صرح به الشيخ الرئيس في برهان الشفاء فبتصور العلم برسمه يعلم ان هذه المسئلة
من علم كذا ولا يلزم من ذلك ان لا تكون من علم آخر فاحتمل الاشتراك فلم يحصل التمايز بخلاف ما اذا حصل العلم بموضوعات
العلوم فانه ح يتمايز المسائل بعضها عن بعض ويعلم ان هذه المسئلة من مسائل هذا العلم بهذه الحيثية ومن مسائل
ذلك العلم بتلك الحيثية ولا يجاب بان المراد التمايز الذاتي والتمايز الذي يحصل من الخاصة خارجي لان التمايز الحاصل
من الموضوع ايضا خارجي فان قلت قد صرحوا بان الموضوع جزء من العلم حيث قالوا اجزاء العلوم ثلثة فيكون
التمايز الحاصل من الموضوع ذاتيا قلت قد حقق المحقق الجرجاني في بعض تصانيفه بان ذلك محمول على التجوز ومن

ههنا ظهر انه لا حاجة الى ان يقيد التمايز بزيادة التمايز لدفع الايراد المذكور كما صدر من السيد الشريف فى حواشى شرح الشمسية
الفائدة الثانية انه لا يجوز تشارك العلوم فى موضوع واحد فانهم لما حاولوا معرفة الحقائق وضعوا اشياء وبحثوا عن الاعراض
الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متنوعة متحدة فى كونها من عوارض الموضوع وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يخطر بباله وعن
هذا قيل ان العلوم تتزايد يوما فيوما ولا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ او اشياء متناسبة فيبحث عن عوارضه ولو جاز
تشارك العلوم فى الموضوع الواحد كما اختاره صدر الشريعة فى التنقيح مستندا بانه يجوز ان يكون لموضوع واحد اعراض متنوعة
يبحث عن بعضها فى علم وعن بعضها فى علم آخر وان اتحد الموضوع فان اختلاف العلوم كما انه يكون باختلاف الموضوعات
كذلك يمكن ان يكون باختلاف المحمولات وذلك لان اختلاف العلوم باختلاف المسائل والمسائل كما انها مختلفة بموضوعاتها
كذلك يمكن اختلافها بمحمولاتها للزم ان يكون كل علم علوما لانه ما من علم الا ولموضوعه اعراض متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما
متنوعة فلا ينضبط علم ما انضباطا ما كما لا يخفى وان شئت زيادة تحقيق هذه المطالب فليرجع الى كتاب البرهان من كتاب
الشفاء الفائدة الثالثة ان حقيقة كل علم مسائله او التصديقات بمسائله وما ذكروه فى الخاتمة من ان اجزاء العلوم ثلثة
الموضوع والمبادى والمسائل فتسامح منهم بناء على شدة احتياج العلم الى الموضوع والمبادى والا فهما ليسا من اجزاء العلوم
قوله موضوع العلم آه قيل لما كان موضوع المنطق خاصا من مطلق الموضوع شرع فى تعريفه وفيه ان توقف معرفة الخاص على معرفة
العام انما هو اذا كان الخاص مدركا بالكنه والعام ذاتيا له والا فلا نعم معرفة المقيد تتوقف على معرفة المطلق قطعا وههنا ليس مقيد
ومطلق والفرق بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص ان العام يجب حمله على الخاص بالذات او بالعرض والمطلق
لا يجب حمله على المقيد وايضا الخاص له صورتان مختلفتان بالاجمال والتفصيل بخلاف المقيد فان له صورة واحدة تفصيلية
فتصوره بنفسه يستلزم تصور المطلق لا محالة فالاولى ان يقال لما كان التصديق بموضوعية المعلومات التصورية والتصديقية
محتاجا الى تصور الطرفين شرع فى تعريف الموضوع قوله ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فيه اشارة الى انه لا يوجد علم
يبحث فيه عن عرض واحد لموضوعه ويدل عليه اقوالهم وصرائح كلامهم وان وجد الاحتمال العقلى والمراد بالبحث عنها
من حيث انها عوارض موضوع العلم فلا يرد انه يصدق على موضوع المسئلة وعلى الاعراض الذاتية قوله اى يرجع
البحث اليها اشارة الى دفع دخل مقدر تقريره ان المتبادر من البحث عن اعراض الموضوع ان يجعل الاعراض محمولات لموضوع
العلم وكم من مسئلة موضوعها نوعه وغيره ودفعه بان المراد بالبحث ليس ما فهمته بل معناه ان يرجع البحث اليها
سواء كان الموضوع موضوع المسئلة او غيره وسواء كان اعراض موضوع العلم محمولة او غيرها فان البحث كله
يرجع اليها البتة قوله يلحق الشئ لذاته ليس المراد منه ان يلحق نفس الشئ من حيث هو هو وتقتضيه حتى يكون من مقتضيات
الموضوع فيرد انه يلزم ح ان يتحقق العرض الذاتى كلما تحقق الموضوع لانه من لوازم ذاته وليس كذلك كلا ليس المراد منه
ما يلحق الشئ لذاته بلا حيثية خارجية فانه ما من علم الا وقد اخذ موضوعه مع حيثية ففى العلم الالهى جعل موضوعه الموجود من حيث
الوجود فيبحث عن عوارضه اللاحقة له بهذه العلة العامة من غير خصوص مادة دون مادة واما ما سواه من
العلوم فلا بد فيه من الحيثيات الزائدة على الوجود فيه لئلا يلزم الاختلاط بل المراد منه ما يلحق الشئ لا بعرضه لذاته

ي لا بواسطة في العروض ولا بواسطة في الثبوت باحد قسميها وهو ان يكون كل من الواسطة وذيها معروضا حقيقيا او المراد من لحوق الشيء لامر مساو به تحقق احد المنفيين بشرط التساوي فما يعرض للشيء بواسطة الاعم او الاخص او المباين من الاعراض الغريبة بهذا عند القدماء واكثر المتاخرين واما بعض المتاخرين فقد اورجوا العارض بواسطة الجزء الاعم ايضا في الاعراض الذاتية دون العارض بواسطة الجزء الاخص ومن ههنا يظهر لك ان تعريفهم العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او لجزئه او لما يساويه يقتضي العموم مع انه خلاف في العارض بواسطة الجزء الاخص في انه غريب وقد وضح لك مما بيناه ان قول الشارح على ما ذكر المتاخرون الظاهر انه متعلق بتعريف العرض الذاتي والمراد منه اكثرهم لا كلهم حتى يرد انه جعل مذهب المتقدمين مذهب المتاخرين **قوله** اما بان يجعل موضوع العلم بعينه آه ويزاد على ما ذكره البحث عن جزء موضوع العلم فانه قد يكون البحث عن جزء موضوع المسألة فيجعل موضوع المسألة ما هو عرض ذاتي له كالبحث الواقع عن احوال الصورة الجسمية والهيولى في العلم الطبيعي وعن البحث عن جزء نوع موضوع العلم فانه قد يجعل جزء نوع موضوع العلم موضوع المسألة الا ترى الى انه يبحث في العلم الطبيعي عن احوال الصورة النوعية التي هي جزء للجسم العنصري الذي هو نوع موضوع العلم **قوله** في قولهم كل جسم فله حيز طبيعي ومثله في قولهم كل جسم فله شكل طبيعي وغير ذلك **قوله** ويثبت له ما هو عرض ذاتي له آه اورد الشارح في جميع الصور لفظ الاثبات للاشارة الى ان مسائل العلوم لا تكون الا الحمليات موجبات والشرطية مؤولة الى الحملية والسوالب مرجعها الى الموجبات لانه لا يعتبر فيها سلب المحمول فتصير موجبة محمولها سلب صرح به في حواشي شرح المطالع **قوله** او يجعل عرضه الذاتي آه فموضوع المسألة اما هو موضوع العلم او نوعه او جزئه او عرضه الذاتي او نوعه وقد يتركب من موضوع العلم والعرض الذاتي ونوع موضوع العلم مع العرض الذاتي وعرض ذاتي لعرض ذاتي آخر مع المعروض وامثلة الكل ظاهرة على المفتش **قوله** فقولهم ما يبحث فيه آه اشارة الى دفع ما يرد على تعريفهم بانه لا يصح فانه تقتصر على البحث عن عوارض موضوع العلم مع انه يبحث في العلوم عن غير ذلك ايضا كما عرفت فهذا القول تفصيل لما اوله به اولا **قوله** اذ لا ريب في انه يبحث في العلم آه قال بعض الافاضل فيه انه يجوز ان يكون البحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلوم واقعا على سبيل التطفل انتهى **اقول** لا يخفى على من تتبع كتب الفن ان المسائل التي يكون موضوعها نفس موضوع العلم تكون قليلة جدا وكثير ما يبحث عن اعراض الانواع او الاجزاء او الاعراض فيلزم استطراد اكثر العلم وفيه ما لا يخفى **قوله** بعد ما عرف في الشفاء آه قال الشيخ في الشفاء لكل واحد من الصناعات مباد وموضوعات ومسائل والموضوعات هي الاشياء التي يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية فالضمائر ترجع الى الموضوعات والشارح قد نقل بعضه **قوله** ويمكن ان يكون آه يشير الى ان ههنا احتمالا آخر ايضا وهو كون العطف تفسيريا **قوله** او مبني على الفرق آه حاصله انه كما ان موضوع المسألة قد يكون غير موضوع العلم كنوعه وجزئه وعرضه كذلك يكون محمول المسألة غير محمول العلم فمحمول العلم هو المفهوم المردد بين محمولات المسائل لانه لا يخلو من احدها فالمبحوث عنه في الحقيقة هو محمول العلم وطريقه ان يوخذ كل قسم ويجعل محمولا للموضوع ولا يلزم ان يكون المبحوث عنه في العلوم امورا عينية حتى يرد عليه ان المفهوم المردد امر انتزاعي لا ينبغي ان يجعل مبحوثا عنه في العلوم نعم يلزم ح ان لا يكون

محمولات المسائل مقصودة بالذات ولا ضير فيه فان من قال بالفرق قد التزمه وشهادة الوجدان بجليها جلاء فلا تسمع **قوله** فان قلت لا حاجة الى ذلك آه مدار الشبهة على توهم ان الكلام فى العارض الاخص فتحاصله انه لا يجب ان يشمل العرض الذاتى جميع افراد موضوع العلم حتى يرد عليه انه قد يبحث فى العلوم عن العوارض التى هى اخص من موضوع العلم فلا يكون البحث من العوارض الذاتية لموضوع العلم بل المعتبر فى العرض الذاتى شموله لجميع افراد الموضوع اما بالانفراد او مع المتقابل فالعوارض التى تجعل محمولات المسائل تكون اعراضا ذاتية لانواع موضوع العلم وهى اعراض ذاتية لموضوع العلم وان كانت اخص منه فان الاخصية لا تضره وحاصل الجواب ان العوارض التى تعرض موضوع العلم بعد كونه نوعا ولا تعرضه لنفسه عوارض غريبة فكون الخاص عارضا ذاتيا مسلم لكن ما لم يعرض بواسطة الاخص والا فيكون عرضا غريبا كما هو مصرح فى كلام الشيخ ثم لما ورد عليه ان الشيخ انما اخرج العارض بواسطة الاخص من بعض اقسام العرض الذاتى لا من مطلق العرض الذاتى فالاستناد بكلام الشيخ ليس بصحيح اجاب عنه بقوله قلت هذا الكلام الخ وباقى الكلام واضح **قوله** ولا شك آه لا شك ان هذا الكلام فى غير موقعه وموضعه قبل هذا الكلام فتفكر هذا **قال المؤلف** هذا آخر ما تيسر لى فى هذا المقام وكان اختتام هذه الحاشية النافعة فى شهر الربيع الآخر سنة ١٢٨٤ اربع وثمانين بعد الالف والمائتين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلوة والتحية فى الوطن وهو المصر المعروف بلكنوء من بلاد الهند وكان عزمى ان اكتب **تعليقا على حاشية الجلال** تماما لكن هموم الاحزان والسفر من الوطن الى المصر المعروف بحيدرآباد حفظها الله من البدع والفساد من مملكة الدكن والبعد عن الاقارب والاقران اقعدنى عن ذلك وارجو ممن له عين الحقيقة البصيرة ان لا ينظر بعين الحسد والكدورة فان الحسد لما يبدأ بصاحبه فيقتله وكفى للحاسد ما فى آخر سورة الفلق من الزجر والقلق وسيقبلها من له فهم سليم وذهن مستقيم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهو ذو الفضل العظيم وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه اجمعين

تمت

خاتمة الطبع آن بهى ما توشح بصدر الكلام حمد الملك المنعام والصلوة على رسوله سيد الانام وآله وصحبه الاعلام وبعد فان حاشية الجلال على التهذيب لما كانت فى غاية اللطف وحسن الترتيب مشتملة على عجائب متناولة لغرائب كتب الاستاذ العلام المحقق القمقام مولانا ابو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى دام فيضه العلى عليها الى مقام الدرس تعليقا هو كاسمه عجيب كشف فيه كل ما اودع الجلال من النكات مع غاية التهذيب فتوجه معدن الفضل والامتنان محمد على بخش خان الى طبعه بتصحيح عالم السر الخفى المولوى محمد معشوق على الكسمندوى سلمه الله العلى فجاء بعد الطبع مما يسر الناظر ويجلو البصائر وكان ذلك فى تسع وعشرين من ذى القعدة سنة ١٢٩٣ ثلث وتسعين بعد الالف والمائتين من الهجرة على صاحبها افضل صلوة وتحية وانا الراجى عفو السيئات محمد معين القضاة ابن السيد محمد وزير الحيدرآبادى عفا عنه البارى فقط

واسطے سند اس بات کے کہ یہ کتاب چھپی ہوئی مطبع علوی کی ہے مہر مطبع ثبت کیے گئے

محمد علی بخش خان
مہر مطبع علوی



اشتہار

ماہران علوم عقلی و نقلی و واقفان مو شگافی وجلی پر واضح ہو کہ کتاب فیض
پرنا و شاب حاشیہ میرزاہد رسالہ ملا جلال جسکو معدن معقول و منقول
منبع فروع و اصول اکمل الکملا افضل الفضلا مولانا الحاج الحافظ ابو الحسنات
محمد عبد الحی صانہ اللہ عن شر در الغی نے نہایت محنت و مشقت سے
مزین بحواشی عجیبہ فرما کر بار اول مطبع نجم العلوم مین و بار ثانی مطبع
علوی مین طبع کرا کر شایع فرمایا تھا بسبب خوبی کے تمام نسخے دست
بدست فروخت ہوگئے اس زمانہ مین کتاب کمیاب بلکہ نایاب
نظر آئے اب بار ثالث کتاب مذکور باجازت محشی ممدوح حسب
فرمایش فقیر خادم حسین کے **مطبع علوی** مین بطرز
جدید طبع ہوئی یعنی پرچہ ہر جگہ کے اوسکے مقام پر داخل کردیے
لہذا طالبان سیہ جام و تازہ کنندگان مضامین نو و کہن کو اطلاع
دی ہے کہ قصد چھاپنے یا چھپوانے کتاب ہذا کا نفرماوین جسقدر
نسخے مطلوب ہون فقیر خادم حسین ساکن فرنگی محل سے منگالین
اور جو کتابین مطبوع ہوکے نزدیک فقیر کے موجود ہین انہی طرف اشتہار کے
مرقوم ہین جن صاحبونکو شوق ہو وہ منگالیں اور بعض کتب زیر طبع ہین
اونکی اسامی بائین طرف تحریر ہین بعد تمام طبع مطبوع طبایع ہوسکینگے فقط

المشتہر
خاکسار خادم حسین عفی عنہ